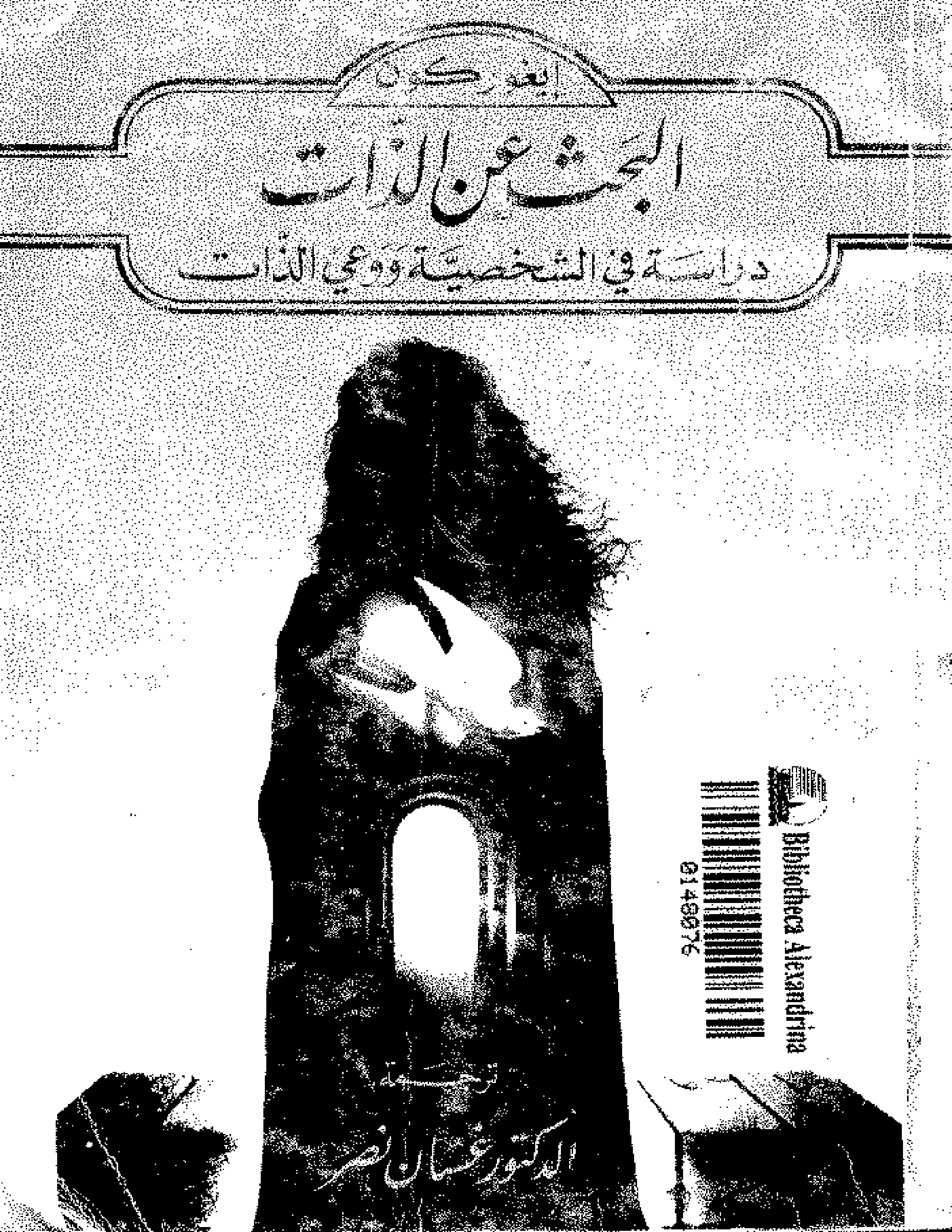

إيغور كون
البحث عن الذات
دراسة في الشخصيّة ووعي الذات
ترجمة
الدكتور غسان نصر
Bibliotheca Alexandrina

البحث عن الذات

دراسة في الشخصية ووعي الذات

تأليف

إيغور كون

ترجمة

الدكتور غسان دراب نصر

• مدرس في كلية التربية - جامعة دمشق



المحتويات

من المؤلف رقم الصفحة

* * *

المقدمـــــة

لغز « الأنا » الإنسانية
من الأجابات إلى الأسئلة

لقد تعلمنا كل الأجابات الممكنة
ولكننا لا نرى أين يكمن السؤال
ا . ماكليش

حدث ذلك وعلم النفس لم ينفصل بعد كتخصص مستقل ، بل كان قائماً كفرع من الفلسفة . أطل طالب السنة الأولى واجلاً في غرفة العمادة وقال متحدثاً إلى البرفسور الذي كان مغادراً : « اتعرف يا بروفسور هناك مشكلة تقلقني) . ـ وما هي ؟ ـ قال البروفسور (الذي كان من المشهورين في علم المنطق) ـ أحياناً يخيل إليّ أنني غير موجود » ـ « لمن يخيل أنك غير موجود ؟ ـ دقق البروفسور السؤال . ـ « إلي » أجاب الطالب بارتباك ولم يضف إلى ذلك شيئاً وذهب مسرعاً . لقد بدا له ذلك السؤال تافهاً لدرجة أنه لم يجرؤ على متابعة الجدال ، غير أن ذلك الوضع المحرج من منظور المنطق قد لا يبدو كذلك من منظور الفلسفة وعلم النفس أو التفكير الصحيح .

ولو أنه قال بدلاً من « لمن يخيّل » أن يسأل « ماذا يخيل ؟) لبدأ

السؤال خال من المضمون . وقد يكون الفتى فَقَدَ الأحساس بوجود جسده ؟ أو أنه لم يحس بمشاعر انفعالية ويشعر انه مثقل باللامبالاة واللاتفريقية ؟ . أو أنه يشعر أنه ليس موضوعاً ، بل هدف لفعالية شخص آخر ؟ أو أن القضية لا تكمن في الانفعالات ، بل في وعي عدم فائدة أو سرابية أو تفاهة وجوده ؟ .

إن أي حكم يعني سؤالاً ما يكون أقل أو أكثر تحديداً ، ولكن عندما يكون الحديث عن أشياء عامة جداً ، فإن مضمون السؤال لا يدقق في أغلب الأحيان . إن الناس عندما يتجادلون في تحديد الذي يعتبر صحيحاً يحاولون الأجابة على أسئلة مختلفة دون التفكير ، بأنهم يتحدثون عن أشياء مختلفة .

إن هدفاً محسوساً بسيطاً مثل الكأس يمكن تحديده بطرق مختلفة انطلاقاً من المحتوى النظري أو التطبيقي . إضافة إلى ذلك فإن هذا يعتبر صحيحاً فيما يتعلق بمفاهيم مثل « الشخصية » « الوعي » « وعي الذات » ، ولا تكمن الأشكالية في عدم دقة مصطلحات العلوم الإنسانية بقدر ما تكمن في أن مختلف الباحثين منشغلون بجوانب مختلفة لاشكاليات الشخصية و« الأنا » الإنسانية .

ولكن أين يكمن اللغز ؟ لقد شغل السؤال ـ حول مصدر قوى الإنسان الأبداعية ، والجدلية ما بين الخالق والمخلوق ف . ت . ميخائيلوف[1] واهتم ا . غ . سبيركين باشكالية « الأنا » على أنها حامل وفي الوقت ذاته عنصر وعي الذات[2] .

---

(1) ميخائيلوف . ف . ت . لغز « الأنا » الإنسانية . موسكو ١٩٧٦ .

(2) سبيركين . ا . غ . الوعي ووعي الذات . موسكو ١٩٧٢ .

وناقش د . ي . دوبروفسكي إشكالية « الأنا » على أنها عامل فعّال وتكاملي للواقع الذاتي[٣] . أما علماء النفس ب . غ . انانايف ، ا . ن . ليونتيف ، ق . س . ميرلين ، ف . ق . ستولين .

ي . ي . تشينوكوفا ، ي . ف . شوروخوفا وغيرهم ينظرون إلى الأنا على أنها أما نواة الشخصية الداخلية أو أنها بداية الوعي أو أنها حائزة الوعي الذاتي الفردي ونظام تصورات الإنسان عن نفسه . إن الاهتمام البحثي لاختصاصيي علم الأعصاب موجّه إلى إظهار أين وفي أية أقسام المخ توجد آليات ضبط النفس التي تسمح للكائن الحي تمييز نفسه عن غيره وتوفر استمرارية نشاطه الحياتي . إن اشكالية الأنا تتركز عند الأطباء النفسيين حول تناسب الشعور واللاشعور وآليات الرقابة الذاتية (قوة الأنا . . . . إلى آخره . . . . إلى آخره .

وانطلاقاً من الاشكالية الأبتدائية وطرائق تقسيمها يتبدل معنى مفاهيم مثل « الفرد » « الفردية » « التماثل » « الذات » « الشخصية » « الإنسان » « الأنا » بالأضافة إلى اشتقاقاتها الكثيرة .

إن لغة أي علم - بغض النظر عن الاختصاص ، أو على الأقل فيما يتعلق بالعلم الإنساني - لا تنفصل تماماً عن لغة الحياة اليومية . ففي مصطلحاتنا الأكثر عمومية هناك نماذج ومجازيات . (إن أية مجازية تعتبر نقل المصطلح من نظام معين أو مستوى معاني إلى آخر . .) إن المجازية إذا فسرت حرفياً تصبح بلا معنى فهي تقوم ذاتياً على الفهم وقدرة الفرد على أن يشتق ذاتياً ويحلل ما ينتج عن هذه المجازية من تداعي أفكار ،

---

(٣) دوبروفسكي . د . ي . أشكالية المثالي . موسكو ١٩٨٣ .

ولا يمكن للمجازية أن تكون أحادية المعنى فهي تبقى على مبدأ « كما لو أن » .

إن ذلك ينطبق على أكثر المفاهيم التجريدية أهمية في نظرية الشخصية . وإذا تركنا جانباً نماذج الصيغ الصريحة مثل صيغة هيغل « وعي الذات الشهوانية » وصيغة ماركس حول مقارنة الإنسان بالسلطة وصيغة كولي *Cooley* « مرآة الأنا » ولو حاولنا خدش نماذج إحدى نظريات الشخصية فإنه سرعان ما ستظهر المجازيات التي تنادي بأن الإنسان « الفرد » « الشخصية » « الذات » « الأنا » يتحدد كروح أو عالم أو كآلة أو جسد أو مرآة أو أنه موقف أو دور أو قناع . وانطلاقاً من مجاز الأنطلاق فإنه يمثل ذلك الفرد الذي « يسيطر » على ذاته وميزاته أو ذلك الهدف الذي يخضع لسيطرة القوى الخارجية والشهوات الذاتية وأحياناً إنه متفرد أو اجتماعي أو دائم أو متبدل .

ـ إن المجاز الذي تحول إلى نموذج علمي يحفزّ نحو توجه معين في الأبحاث التي تسمح نتائجها بمقارنة الأنتاجية الذاتية والقوة التفسيرية والقيمة التطبيقية لمختلف النظريات . غير أن مثل هذه المقارنة ممكنة فقط عند حسبان التكاملية المتبادلة لهذه النماذج ـ المجازيات . إن تحديد الشخصية كموقف اجتماعي لا يستثني فكره ونموذج الإنسان ـ الآلة . (مثال ذلك كما في السيبرنيطيقا) .

لذلك سنبدأ في بحث الاشكالية ليس من التحديد السائد « للذات » و« الأنا » . . . . إلى آخره ، بل من تحديد الأسئلة الأساسية حيث تتطابق هذه الظاهرة في اللغة اليومية . ماذا يعني تعبير « أنا بالذات » .

إن كلمة « أنا » ضمير شخصي للمتكلم مفرد . يصف اللغويون

الضمائر على أنها كلمات تستخدم كبدائل للأسماء (إن الكلمة اللاتينية *Pronomen*) تعني حرفياً بديل الأسم وخلافاً لأسماء الأشارة « هذا » « ذاك » . . . . إلى آخره . التي تستخدم في مجالات مختلفة فإن الضمائر الشخصية تعني دائماً فاعل بالمعنى النحوي . فالضمير « أنا » يعني ضمير المتكلم و« أنت » ضمير المخاطب يتميزان بشكل واضح عن ضمائر الشخص الثالث (أي ضمير المفرد الغائب) الشيء الذي يُنسب فقط إلى البشر . إن الضمائر ، اي موضوع اللغة وهما « أنا » « أنت » فقط يعتبران ـ خلافاً لضمير غير العاقل ـ فريدان متعاكسان : « إن الذي أحدده بـ « أنت » ينظر إلى ذاته في مصطلحات « أنا » ويحوّل « أنا » الخاص بي إلى « أنت »[1] .

غير أنه هناك ـ إضافة إلى « الأنا » الفردية ـ « الأنا » الجماعية . وانطلاقاً من الرغبة في التأكيد على ثانوية الأنا أي انبثاق الوعي الفردي عن الجماعي ـ نجد أن البعض يقول أن الأنا قد اشتقت تاريخياً وتقوم على أساس « نحن » . وسنتطرّق لاحقاً إلى الحديث عن كيفية تكوّن مفهوم « الأنا » ولكن فيما يتعلق بالضمير أنا » فإن مثل هذا الحكم خاطىء . وفي تطور اللغة الطفلية وتطور اللغة تاريخياً تظهر « الأنا » قبل « نحن » ومن خلال الحوار في اشكالية أصل الضمائر الشخصية فإن تركيبة الـ « أنا » و« اللاأنا » قد سبقت منطقياً وتاريخياً تشكل ضمير « نحن » وعدا ذلك فإن كلمة « نحن » ليست أحادية المعنى : فهي « تعني صيغة الجمع من « الأنا » ، بل أما أن تكون صيغة ضمنية *Inclusive* أنا + أنتم أو أنا + هم (الصيغة الخارجية *Exclusive*) .

---

(١) بينفينست .ي . علم اللسانيات العام . موسكو ١٩٧٤ . ص٢٦٤ .

وفيما يتعلق بحالات تبديل صيغة المفرد بالجمع (نحن السلطوية أو الكاتبية) فإن هذه الظاهرة قد تأخرت قليلاً . إن « نحن » الفردية ظهرت لأول مرة في القرن الثالث قبل الميلاد في أوروبا في وثائق الامبراطورية الرومانية التي كان يتشارك في حكمها في ذلك الوقت اثنان أو ثلاثة حكام والذين كانوا يكتبون المراسيم بصيغة « نحن » . ومع قيام فردية السلطة فإن ضرورة استخدام هذه الصيغة قد انتفت ، لكنها أصبحت تقليداً : وفي اللغات الأوروبية أصبح الحاكم يصف نفسه رسمياً بـ « نحن » والمواطنون بدورهم يتوجهون بالحديث إليهم ومن ثم إلى المسؤولين الكبار بصيغة الجمع وليس المفرد . وفي وقت لاحق أصبحت هذه الصيغة صيغة احترام عامة[1] .

إن صيغة « نحن » للكاتب ـ في الأدبيات العلمية قدإنتشرت في الأونة الأخيرة من مصدرين . فمن جهة وكأنها تشير إلى صيغة المجهول وإلى موضوعية الحقائق المطروحة ، ومن جهة ثانية تستخدم ـ وقد أصبحت استمرارية لتقاليد اللغة الوعظية ـ كوسيلة لأنشاء الصلة النفسية مع المتلقين وجذبهم إلى جانب المتكلم . وعلى سبيل المثال أن تعبير « وهكذا فقد اقتنعنا » يعني أما أن ذلك لا يعبر عن رأي المؤلف وحده ، بل هكذا يعتقد الكثير من العلماء أي (أنا + هم = نحن) أو هذا يعبّر عن رأي المؤلف والقراء (أنا + أنتم = نحن) .

ويبدو للوهلة الأولى أن قواعد الضمائر الشخصية لا تمت بصلة إلى الاشكالية الفلسفية « أنا » ، غير أن النصوص الفلسفية وغيرها تعكس

---

(١) مايتينسكيا . ك . ي . الضمائر في اللغات ذات الأنظمة المختلفة . موسكو ص١٥٦ ١٩٦٩ .

بالضرورة منطقية اللغة التي كتبت بها . إن تاريخ المفاهيم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتاريخ الكلمة والصيغ النحوية . وعلى سبيل المثال عندما أراد وليام جيمس أن يحدد « أنا » كموضوع النشاط و« أنا » كهدف لادراك الذات استخدم صيغة لغوية جاهزة « للأنا » وهي *ME* (لي)[٢] .

إضافة إلى ذلك فإن الضمائر الشخصية لا تعبّر فقط عن حالتنا الذاتية وموقفنا من المشاركين الآخرين في النقاش ، بل تعتبر أيضاً كمرآة صغيرة ينعكس فيها نظام العلاقات الاجتماعية[٣] . إن مدلولاتها وتاريخها دائماً وغطية .

وهكذا فإن الضمير الشخصي في اللغة الروسية « *CAM* » يشير إلى الشخص الذي يقوم بالفعل . إن مثل هذه الضمائر تُسمى ضمائر انعكاسية ـ وصفية . أو أنعكاسية ـ توكيدية وذلك لأنها لا ترجع إلى شخص أو مادة محددة ، بل وكأنها تحدده وتشير إلى تجانسها ، رغم أنها بذاتها لا تحمل معلوماتٍ محددة معينة فإن غالبية الكلمات التي تستخدم في مختلف اللغات كأساس لتكونها تُعتبر الأسماء التي تشتمل على معانٍ مثل « الروح » « الرأس » « الجسد » « الصدر » « الوجه » « القلب » أن ضمير *CAM* أي أنا (والضمائر المشتقة منه في اللغات السلافية الأخرى ذات جذر سلافي وتحمل معنى « منفصل » « وحيد » قريب من ضمير *SAMAS* في اللغة الهندية القديمة والذي يعني « مستو » متشابه ومن *Similis* في اللغة اللاتينية ويعني متشابه إن كل هذه الكلمات انبثقت من كلمة *Sem* أي

---

(٢) في اللغات الروسية والألمانية والفرنسية لا توجد مثل كلمة لا لأ بل يستخدم الضمير المستتر ، وكلمة لا لا تترجم ، بل تفسّر .

(٣) ليونتيف . آ . آ . ظهور وبداية تطور اللغة . موسكو ص١٠٧ ١٩٦٣ .

« واحد »[4] من اللغة الهندو ـ أوروبية .

إن الضمائر الانعكاسية ـ الوصفية التي ظهرت على أساس الأسماء تندمج في صورة بادئات أو لاحقات في تركيبة كلمات جديدة كثيرة وفي بعض اللغات تكون إسماً مستقلاً والمثال على ذلك كلمة *The Self* «الذات» التي انتشرت في اللغة الأدبية . إن كلمة « الذات » في اللغة الرومية *Camoct* التي حددها ف . دال على أنها « شخص » واحد ، « حقيقة لم تنتشر على نطاق واسع . وإن الكلمة الانكليزية *The Self* تترجم عادة بكلمة « أنا » ليست دقيقة كما لاحظ ف .م . ليبين[5] وفي اللغة الألمانية هناك نفس الحالة . إن الأسم *DAS Selbt* تكوّن في اللغة حسب النموذج الانكليزي في القرن (السابع عشر) ولكنه لم يستخدم على نطاق واسع . وفي اللغة الألمانية غالباً ما تستخدم كلمة (أنا ـ *Ich*) أو المشتقة منها *Ich heit* « الأنوية » وقد استخدم هذه الكلمة فيخته وهيغل وغيرهما . وفي اللغة الفرنسية لا يوجد مقابل يحمل نفس المعنى لكلمة الذات الروسية *Camoctu* ، وإن هذا المعنى تشتمل عليه كلمة *Moi* (أنا ولي أو *Soi* بنفسي ، لنفسي وذلك حسب البنية النحوية للجملة .

إن الدراسة غير المعمقة للضمائر الشخصية والانعكاسية تشير إلى أنه ـ رغم لفظتيها الواسعة ـ هناك في اللغات المختلفة مجموعة كاملة من العموميات النفسية اللغوية . إن « أنا » تعني دائماً الفرد ، أي الموضوع القائم بذاته ، القاعدي ، المرتبط بالروح ، أو الحامل المادي للنشاط الذي

---

(٤) قاسمر . م . قاموس اللغة الروسية . موسكو ١٩٦٢ . مجلد ٤ . ص٥٥٢ .

(٥) ليبين . ف .م . تفسير التحليل النفسي لبنية الشخصية ونظرية الذات الفرويدية الجديدة . مجلة شؤون فلسفية عدد ٦ . ص١٥٣ ١٩٧٧ .

يكتسب واقعية الحياة في التعامل فقط مع شخص آخر أي « أنت » .

إن تعبير « أنا نفسي » يبدو كتأكيد للتجانس : (أنا + أناً) ولكن عندما تلفظها شفتا طفل فإن تعبّر عن تأكيد الذات والنزوع إلى الاستقلالية . إن « أنا » تعني دائماً إبراز نقيض الذات شيء ما تختلف أو شخص ما أمام شخص آخر (أنا = اللاأنا) ـ (أنا = الآخر) (أنا ـ أنت) « أنا ـ نحن » « أنا ـ مُلكي » « أنا ـ أنا » وتكتسب معنى معين في سياق هذا المعنى . وكلما كانت الإيحائية أكثر تجريدية يتناقض فيها « أنا » كلما كان التحديد أقل فيه ذاته . إن تركيبة (أنا ـ اللاأنا) لا تحوي شيئاً سوى التأكيد على اختلافها عن غيرها وإبرازها من العالم المحيط . إن دراسة « الأنا » في سياق العلاقات مع الأفراد الآخرين تحوي مجموعة كاملة من المعاني : إن « أنا ـ الآخر » تفترض ليس فقط التفريق ، بل التأثير المتبادل القوي . إن « الأنا ـ نحن » تعبّر عن الملكية ، المشاركة في شيء ما عام . إن (أنا ـ لي) تعبّر عن موقف الكل من الجزء أو الموضوع من الهدف إن (أنا ـ أنت) للنداء والمخاطبة (أنا ـ الآخر ـ أنا ـ أنا) تعني المخاطبة الذاتية والحوار الداخلي مع الذات . إن « الأنا » إذا وجدت في غير سياق مفيد فإنها ستكون وببساطة بدون معنى .

المجازيات والنماذج

إن المفاهيم مثلها مثل الأفراد ، لها تاريخها ، وكما البشر
ليس بمقدورها مقاومة الزمن . إضافة إلى ذلك أنها
مثل البشر تحافظ على الحنين إلى صور الطفولة
س . كيركيغور

إن اشكالية « الذات » هي إحدى جوانب السؤال المتعلق بجوهر الإنسان . لكنها ، من حيث المبدأ تعالج الكثير من المسائل ونقصد بذلك خاصية النوع الإنساني واختلافه عن الحيوان ، وكذلك التجانس الانطولوجي للفرد (أي أنه سيبقى كما هو في الظروف المتبدلة إلى آخر حياته) . وكذلك ظاهرة وعي الذات وعلاقته بالوعيّ والفعالية أو في نهاية الأمر بحدود النشاط الفردي (ماذا يستطيع الفرد أن يقوم به وبماذا يرتبط ذلك إن ذلك يحفزّ ويتعزز بقانونية الاختيار) ورغم أن كل هذه الأسئلة مرتبطة فيما بينها ، إلا أن تناسبها وأهميتهاً ليسا متشابهين في مختلف النظريات الفلسفية .

---

(١) الانطولوجيا = *Ontology* علم الوجود والطبيعة .

إن اشكالية « الأنا » بالنسبة لديكارت هي وقبل كل شيء وعي الذات . وليست مصادفة أن تكتب « تأملات عن المنهج » بلسان ضمير المتكلم وتبتدىء بترجمة ذاتية ذهنية للكاتب وهي تؤكد حقه في « أن يطلق كلياً على الآخرين من خلال نفسه »[٢] ولكنه لاحقاً يتبدل وصف « الأنا » الفردية والتجريبية بتحليل الفرد المفكر بشكل عام .

ويجيب ديكارت على سؤال « ماذا تعني الأنا ؟ » بقوله « شيء يفكر » إن التفكير حسب رأي ديكارت ليس عملية تجريدية منطقية بحته . إن الشيء الذي يفكر الذي يشكك ويفهم ويؤكد وينفي ويرغب ويرفض ويتصور ويشعر[٣] ، ماالذي يدفع بالفرد إلى التفكير بطبيعة « الأنا » الخالصة واعتبارها مرتبة روحية خاصة ؟ .

وإذا اعتبر ديكارت فكرة « الأنا » موروثة فإن أنصار المذهب الحسي الانجليز *Sensualism* يرون في ذلك اشكالية . إن جون لوك ـ الذي عالج مفهوم الشخصية ـ لم يبدأ ـ من قبيل المصادفة ـ من سؤال لماذا « لا يستطيع المخلوق المفكر » « العاقل أن يرى نفسه ، إنه ذاته ، ذلك المخلوق المفكر في مختلف الأزمنة والأمكنة[٤] . ويتأمل لوك إن الإنسان يمكن أن يفقد جزءاً من جسده وأن يستبدل مهنته بأخرى وأن يكون ثملاً أو في حالة صحو ، ومهما يكن فإنه يشعر نفسه وبإصرار شخصية واحدة .

هل هذا قانون ؟ نعم . . . . يجيب لوك . لأنه من خلال هذا التبدل

---

(٢) ديكارت . ر . المؤلفات المختارة . موسكو . ص٢٦٢ ،١٩٥٠ .

(٣) المصدر السابق ص٣٤٥ .

(٤) لوك جون . مؤلفات فلسفية مختارة في مجلدين . موسكو مجلد ١ . ص٣٣٨ ،١٩٦٠ .

تتم المحافظة على استمرارية ووحدة الوعي وبالنتيجة فإن « الأنا » مرتبطة بالوعي . الأنا هو ذلك المفكر العاقل ، (ليس المهم من أية مادة يتألف هذا الجوهر روحياً كان أم مادياً ، بسيطاً أم معقداً) الذي يشعر أو يعي السعادة أو الألم وقادراً أن يكون سعيداً أو تعساً وكلما كان مهتماً بذاته كلما تحدد هذا الوعي[٥] .

غير أن « الاهتمام بالذات » يفترض ليس وجود الوعي ، بل وعي الذات . ومن هنا تبرز اشكالية أصل « فكرة الأنا » ليس من منظور تجريدي - معرفي بل سيكولوجي . وبما أن كل الأفكار تنتقل من الأحساس أو الارتكاس فإن وعي الإنسان لوجوده يكون بالحدس وذلك لأنه لا يوجد شيء أكثر صحة من الوجود الفردي . غير أن ذلك الذي يتشابه مع « الاحساس الداخلي » - من أجل أن يصبح حقيقة واقعة - يجب أن يكون موضوع الوعي والارتكاس . وقد اعتبر ديكارت أن الروح من حيث أنها غير مادية « يُسهل معرفتها أكثر من الجسد »[١]وعلى العكس يؤكد جون لوك أن الأفكار الارتكاسية مشتقة من التجربة الحياتية حيث يبدأ الناس - عندما يصبحون راشدين ويكتسبون معارف عن العالم الخارجي - بالتفكير « بشكل جدي فيما يحدث بداخلهم ، والبعض الآخر لا يفكر البته »[٢] .

ومن منظور المذهب الحسي لا يمكن بلوغ التماثل الحسي للشخصية ، بل يجب الإيمان بها بشكل مجرّد ، ويقول هيوم بهذا الصدد « لا توجد في

---

(٥) المصدر السابق ص٣٤٧ .

(١) لوك جون . المؤلفات الفسلفية المختارة في مجلدين . مجلد ١ ص٣٤٧ .

(٢) ديكارت . ر . المؤلفات المختارة ص٢٧٣ .

الفلسفة مسألة أكثر غموضاً من مسألة تماثل وطبيعة ذلك المبدأ الموّحد الذي يكوّن الشخصية ، أي (*PERSON*) ، ونحن لا نستطيع أن نفسر هذه المسألة بواسطة أحاسيسنا فحسب ، بل على العكس علينا اللجوء إلى الميتافيزيقية العميقة لكي نقدم إجابة مقبولة ، وأما في الحياة اليومية فإن هذه الأفكار حول الأنا والشخصية لا يمكن ـ كما يبدو ـ أن تكون دقيقة ومحددة)[3] وحسب ما يرى هيوم فإن التماثل هو صفة للعقل الإنساني و« الأنا » الحسية هي من نسيج الخيال (.... إن المسائل الدقيقة والمتعلقة بالتماثل الشخصي لا يمكن حلها أبداً ويجب النظر إليها على أنها اشكاليات نحوية إن لم تكن فلسفية)[4] .

وإذا لم يكن للشخصية تماثل داخلي ، فإنه لا يمكن أن يكون هناك مفهوم الذات ونموذج « الأنا » و عندما أسبر غور شيء ما بشكل غامض ، ألا وهو الأنا ـ كتب هيوم ـ فإنني دائماً أواجه ذلك الأدراك الواحد للدفء والبرودة ، والنور والظلام والحب أو الكراهية ، الألم أو اللذة . ولم استطع أبداً اصطياد أنا الذات وكأنها تجانب المدركات ولا استطيع ملاحظة أي شيء ما عدا ادراكها)[5] إن تشاؤمية مثل هذا الاستنتاج لم يستطع إلا أن يحس به هيوم الذي يعترف « أنا ما يثير فيه الهلع هو الوحدة القاتلة » التي تعتمد على نظامه الفلسفي[6] وإلى الآن لم يجد مخرجاً من هذا المأزق .

ويعاني من هذه الصعوبة فلاسفة حسيون آخرون . مثل كوندلياك

---

(٣) لوك جون . المؤلفات الفلسفية المختارة في مجلدين مجلد ١ . ص١٣١ .

(٤) هيوم ـ د . في مجلدين موسكو . مجلد ١ ص٢٩٩ .

(٥) المصدر السابق ص٣٧٧ .

(٦) المصدر السابق ص٣٧٧ .

الذي يستمد وعي « الأنا » من محصلة الأحاسيس الذاتية المخزنة في الذاكرة . وفي الفصل الأخير من كتابه « تفسير الأحاسيس » نجده يُجبر ستاتويا ـ التي تعي العالم وذاتها بواسطة مختلف الحواس ـ للاعتراف بأن أية محصلة للاحساسيس الذاتية لا تقدم معرفة حقيقية « أنا أعرف أنها (أي الاحساسيس الذاتية ـ المترجم) ـ تخصّني وحدي رغم أنني لا أدرك ذلك ، فأنا أرى نفسي واتحسس نفسي ، وبكلمة أخرى ـ أشعر بنفسي لكنني لا أعرف ما أنا وإذا اعتبرت نفسي من قبل صوتاً أو مذاقاً أو رائحة فإنني الآن لا أعرف ماذا يجب أن أعتبر نفسي »[٧] .

وفي معرض بحثهم عن مخرج من هذا التناقض ينزع الفلاسفة إلى كلية الجسد البشري . وإذا كانت التحديدية الجسدية ـ حسب رأي لوك لا تمت بصلة إلى التماثلية الشخصية فإن ليبينتس يؤكد إن الأنا البشرية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً « بالجسد المنظم بشكل صحيح والمأخوذ في لحظة معينة ، والمحافظة على التنظيم الحياتي بفضل تبدّل الأقسام الأساسية المختلفة المرتبطة به[١] .

ومن جهة أخرى تصاغ اشكالية التماثل الشخصي في مصطلحات جمالية ـ وجودية . ولنتذكر هنا مقولة باسكال المشهورة « ماذا تعني « الأنا » . عند النافذة يقف إنسان ينظر إلى المارة ، هل استطيع القول وأنا أمرُّ بمحاذاته إنه اقترب من النافذة لكي ينظر فقط ؟ كلا لأنه يفكر بي هكذا بلا هدف فحسب . وإذا أحب الناس أحداً ما أنه جميل الشكل فهل يمكن

---

(٧) المصدر السابق ص٣٧٩ .

(١) ليبنيتس . ع . ف . تجارب جديدة حول العقل الإنساني ـ موسكو ـ لينغراد ص٢٠٤ . ١٩٣٦ .

القول أنهم أحبوه هو بالذات ؟ كلا فإذا تركت الإنسان على قيد الحياة فإنها تقتل جماله وتقتل في ذلك حب الناس لهذا الإنسان . أما إذا أحبو عقلي أو الذاكرة فهل يمكن القول في هذه الحالة أنهم أحبوني ؟ كلا لأنني يمكن أن أفقد هذه الميزات دون فقد ذاتي . فأين عندئذ تقع هذه الأنا إذا لم توجد في الروح أو الجسد ؟ ومن أجل ذلك ماذا يجب أن نحب الجسد أم الروح ، إذا لم نحبها من اجل خواصها ، رغم إنها لا يؤلفان « الأنا » الخاص بي الذي يستطيع أن يكون بدونها . وهل من الممكن إن نحب الجوهر المجرد للروح الإنسانية بغض النظر عن خواصها ؟ كلا لا يمكن ، ولكان هذا غير عادلاً . وهكذا فإننا لا نحب الإنسان ، بل خواصه . وإننا هنا لن نهزء من أولئك الذين يطلبون أن نحترم الإنسان بسبب موقعه الوظيفي أو مرتبته ، وذلك لأننا دائماً نحب الإنسان من أجل صفاته التي يحوز عليها لفترة طويلة[٢] .

إن ما يقلق باسكال ليس الإنسان الذي يعي خواصه ، بل في أي شيء تتجل وما هي القيمة التي تمثلها فرديته ، وهل عليه أن يفرح ذاته أو يخجل بسببها . وإذا كانت معايير التقييم الذاتي عنده مشتقة من آراء الآخرين فإنها آنية وغير مضمونة مثلها مثل الأحاسيس الذاتية الجسدية . لا تتكشف وحدة واستمرارية الوعي الذاتي في خواص « الأنا » التجريبية ، بل في تلك الأسس الأخلاقية التي يجلوها الإنسان والتي ينفذها في أفعاله .

إن التماثل الأخلاقي للشخصية ـ حسب رأي ليبينتس ـ هو البعد

---

(٢) لاروشفكو . ف . دي ماكسيم . وباسكال . ب . الأفكار . لابروير . ج . موسكو ص١٦٥ . ١٩٧٤ .

الثالث الخاص بـ « أنا » (إضافة إلى التماثل الجسدي ووعي الفروق الخاصة به عن الآخرين) ـ الذي يظهر بفضل وعي الموضوع (الفرد) لأفعاله الذاتية وما يترافق معها من عقوبات وثوابات إن قدرة فهم جوهر الأفعال المنفذة وتبني المسؤولية تجاه ذلك ، تحوّل الشعور إلى وعي)[٣] .

كيف يمكن التوفيق ما بين الواجب الأخلاقي ووعي الذات التجريبي ؟ . إن كانط قد لاحظ أن مفهوم « الأنا » متناقض لأن وعي الذات يتضمن ثنائية « الأنا » ١) ـ الأنا كموضوع للتفكير (في المنطق) التي تعني (الأنـا) الخالصة . (الأنا الخالص الارتكاسية) والذي لا يستطيع قول شيء أكثر من ذلك . لأنه تصور بسيط تماماً ٢) ـ الأنا كهدف للادراك أي الاحساس الداخلي ، الذي يتضمن تنوعاً في التحديدات التي تجعل من التجربة الداخلية شيئاً ممكناً[٤] .

لكن مفاهيم « الأنا » السيكولوجية والمنطقية لا تعتبر مكونات بنيوية للشخصية . إن السؤال هل يحافظ الإنسان على تماثليته من خلال وعيه لروحه ـ والذي اعتبره هيوم بحاجة إلى الحل ، يعتبره كانط تافهاً لأن « الإنسان يستطيع أن يعي هذه التغيرات لسبب واحد وهو أنه يعتبر نفسه في حالات مختلفة ذات الموضوع[٥] .

إن تقسيم الوعي ووعي الذات هو من أهم صفات تفوق الإنسان على الحيوانات « إن الحالة التي تفيد بأن الإنسان يستطيع امتلاك تصور عن « الأنا » الخاص به ترفعه دائماً إلى ما فوق المخلوقات الأخرى التي تعيش

---

(٣) ليبنيتس . غ . ف . تجارب جديدة حول العقل الإنساني . ص٢٠٤ ـ ٢٠٦ .
(٤) كانط . ا . في ستة مجلدات موسكو م ٦ . ص٣٦٥ .
(٥) كانط . ا . المصدر السابق ص٣٦٥ .

على الأرض . وبفضل ذلك أنه « الشخصية » وانطلاقاً من وحدة الوعي من خلال كل التبدلات التي تعصف به فهو يبقى نفس الشخصية أي أنه بذلك مخلوق الذي يتميز من حيث مكانته وكرامته عن الأشياء مثل الحيوانات غير العاقلة التي يمكن التعامل معها والتحكم بها كما يحلو له .[1] إن وعي الذات ـ حسب رأي كانط ـ هو مقدمة ضرورية للاطلاق والمسؤولية الأخلاقية .

بيد أن « المحكمة الداخلية » الذي يشكلها الضمير ضد الإنسان تفترض وجود نموذج شخص آخر ، إضافة إلى نماذج الأنا الخاص به في الوعي . إن الشخص الآخر « يمكن أن يكون حقيقياً أو خيالياً وهو ما يخلقه العقل لذاته[2] . وهكذا فإن اشكالية « الأنا » تتخطى حدود التناسب المعرفي ما بين الوعي ووعي الذات ، وتكتسب جانباً قيمياً وأخلاقياً ـ اجتماعياً . وحتى في أعماق وعي الذات لا يستطيع الفرد أن لا يخرج عند حدود فرديته ، وشاء أم كره عليه أن يقيم التناسب ما بين سلوكه وآراء الآخرين وبين المطلق الذي يكمن خارجه إلا وهو القانون الأخلاقي . وهكذا تبرز في المقام الأول جدلية التداخل المتبادل ما بين العام والخاص .

والفرد من جهة ـ حالة متكررة للعام وهو الفرد المتفرد الذي تتمثل فيه خواص النوع العامة . إن هذه الفكرة بالذات تندرج في المصطلح الشائع في علم النفس وعلم الأحياء الحديثين : « الخصائص الفردية » (أي خواص النوع ، أما الفروق الفردية ، أي جوهر الفروق في درجة

---

(١) كانط . أ . في ستة مجلدات . ص٣٥٧ .

(٢) كانط . أ . في ستة مجلدات . مجلد ٤ . قسم (٢) ص٣٧٧ .

اظهارها . ومن جهة أخرى يعرّف علم الألفاظ منذ القرون الوسطى الفردية ، أنها جوهرية (في الذات ـ الحياة) ولا تخضع للتقسيم *In—dividuo* =لا يقسم) ولا تتحول إلى خواص عامة ونوعية (أي مرتبطة بالنوع) وبالنتيجة لا يمكن التنبؤ بها أو التعبير عنها .

إن المثالية الألمانية الكلاسيكية ـ وهي تنقل التأكيد على وعي الذات الذي تبرز فيه « الذات » كهدف إلى النشاط الأبداعي ـ تثبت « الأنا ـ في الذات » الجوهرية على أنها فاعلة نشيطة .

إن « الأنا » عند فيخته هي موضوع شامل للنشاط الذي لا يعي فحسب ، بل ويفترض ويبدع من نفسه العالم المحيط به الذي يعرف سلبياً على أنه « الأنا » إن هذا التعريف قد أبرز أهمية البداية الذاتية للنشاط ويلقي الضوء على جوانب الاشكالية (مثل المناشط العمومية الأساسية للفرد) التي لم تلحظها أو قللت من شأنها المادي البراغماتي في القرن الثامن عشر الذي يرى في الإنسان على الأكثر نتاج البيئة والتربية . بيد أن « الأنا » المطلقة التي تفترض من خلال وعي الذات ـ حسب رأي فيخته ـ ذاتها والعالم كله ـ لم تكن فرداً محسوساً ولا شخصية إن هذا المفهوم هو على الأكثر مستمد من كونه حسياً (يكتشف فيخته في أعماق الأنا الإنسانية الأنا الألهية وعلى العكس أن ما هو الهي يبدو عنده موروث للوعي الإنساني الذي يظهر ويتحقق عبر « الأنا » الإنسانية(٣) .

أما هيغل فإنه يرفض تعريف فيخته (للأنا) على أنها معطية مباشرة من الواقع . ويعتقد هيغل أن نظرية (الأنا الجبارة) تحوّل مجمل العالم

---

(٣) فايدينكو . ب .ب . فلسفة فيختة والعصر الحديث . موسكو ص١٠٠ . ١٩٧٩ .

الخارجي إلى شيء متطور لا غطاء عليه . إن « الأنا » الإنسانية الحقيقية وتمثل الفرد الفاعل الحي وأن حياته تكمن في ابتداع فرديته بالنسبة لنفسه وللآخرين ، وأيضاً في التعبير عن الذات وإظهارها . ولا يقل اعتراض هيغل حدة في مواجهة التجريبيين الذين يحاولون ربط اشكالية « الأنا » بوعي الشخصية لفرديتها الذاتية . وفي مثل حالة وعي الذات الحي (إننا أمام ذات مؤطرة بنفسها وبحركاتها القليلة وخاملة وكشخصية مغرقة في التماسة[4] . ويعتبر وعي الذات بالنسبة لهيغل جانب أو مرحلة من النشاط التي يندمج في سياقها ما هو فردي بالجماعي وكذلك تظهر « الأنا » ضحلة جداً التي هي (نحن) و(نحن) التي هي (الأنا) . وهنا يبرز هيغل ثلاث مراحل أساسية لتطور وعي الذات وهذه المراحل تتوافق مع درجات نضيج الفرد وطبيعته والتأثير المشترك مع العالم .

المرحلة الأولى : وهي وعي الذات الفردي ـ هو وعي وجود الذات ـ وتماثلها واختلافها عن الأهداف الأخرى . إن مثل هذا الوعي للذات على أنها وحدة مستقلة ضروري ، لكنه محدود جداً ، وهو بالضرورة ستحوّل إلى الاعتراف بعدم كفايته وتفاهته إذا ما قُرن مع مدى اتساع العالم المحيط الذي يعتبر ـ كنتيجة له ـ الأحساس بعدم التجانس مع العالم والسعي إلى تحقيق الذات . ويسمى هيغل هذه المرحلة من تطور وعي الذات « لوعي الذات الشهواني » .

المرحلة الثانية « وعي الذات » التي تفترض ظهور العلاقات ما بين الأفراد : أي يعي الإنسان نفسه موجوداً من أجل إنسان آخر . يتعرّف

---

(٤) هيغل . علم الجمال . موسكو المجلد الأول ص٧٠ . ١٩٦٨ .

الفرد الذي يحتّك مع الآخر إلى صفات خاصة به موجودة فيه والتي بفضلها تكتسب الأناالجلة وتلفت الانتباه . وهكذا فإن وعي الفردية يتزايد من خلال وعي خاصّيته . أن العملية السيكولوجية الأساسية هنا الاعتراف المتبادل . غير أن هذه العملية لا تقود إلى العلاقة السيكولوجية السليمة . ويعتبرهما هيغل مشكلة من حيث الأساس من خلال ربطهما بعلاقات السيطرة والخضوع ، ومن المنظور السيكولوجي يعتبر هذا وعي الفروقات .

المرحلة الثالثة : « وعي الذات العام » وهذه المرحلة تعني أن « الذوات » تشترك في التأثير وذلك بفضل وعي المبادىء العامة « الأسرة ، الوطن ، الدولة ، وكذلك كل الفضائل - الحب ، الصداقة ، الشجاعة ، النزاهة ، المجد »[1] وهذه الذوات لا تعني الفروقات فحسب ، بل وكذلك مشاعيتها وحتى تماثلها . تؤلف هذه المشاعية « أساس الأخلاق » وتحصل « الأنا » الفردية آنية وجزءاً من الروح الوضوعية .

وهكذا فإن تطور وعي الذات يمثل عملية حتمية ذات مراحل ، وتناسب أطوار هذه العملية الفترات الزمنية للطريق الحياتية فردية للإنسان وأيضاً مراحل التاريخ العام .ويشير هيغل إلى أن الفرد يكتشف « الأنا » الخاصة به ليس عن طريق الاستبطان ، بل عن طريق الآخرين في سياق عملية الاحتكاك والنشاط منتقلاً بذلك من الخاص إلى العام .

غير أن المخطط الهيغلي يبقى مثالياً ومجرداً . ولا يولي هيغل أهمية خاصة لفرد ما بعينه فهو يرى هدف التربية في تكييف الخصائص الفردية

---

(١) هيغل . موسوعة العلوم الفلسفية . موسكو مجلد ٣ . ص٢٤٨ ١٩٧٧ .

من خلال دفع الروح « إلى معرفة وطلب العام »[٢] ويبرز العام عند هيغل في صيغة الفكرة المجردة الميتافيزيقية . وكأن العام يزيل ويخنق الفردية ويجعلها تافهة . لكن كيف العمل مع الفرد المحدد المكوّن من لحم ودم يمر وجوده في ظروف محددة وخاصة زمانية ومكانية ؟ . وما هي حقوقه وامكانياته ؟ وهل هو ذو إرادة خاصة به يستطيع بها مواجهة إرادة الدولة ؟ .

وعلى نقيض المثالية الكلاسيكية التي تحاول أثبات ذاتيه وعدم الارتياطية الأساسية « للأنا » ويشير فيورباخ إلى اشتقاق وعي الذات من الشروط المادية . وهو باديء ذي بدء يعيد مجدداً البداية المثالية « الجسدية » المنسية . إن المنطلق الأساسي للفلسفة السابقة تعتبر الموضوعة التالية : (الأنا ـ هي فقط الكائن المجرد الذي يفكر فحسب ، وهي الجسد الذي لا يمت بصلة إلى الجوهري وفيما يتعلق بالفلسفة الجديدة فإنها تنطلق من الموضوعة : ـ الأنا = كائن حقيقي حساس : الجسد يدخل في الجوهري ، إن الجسد في كمالية تركيبته يُشكل أنا الذات وتؤلف الجوهري)[٣] .

ينبثق من « جسدية » الأنا إنها ليست نشيطة فحسب ، بل وخاملة وهي تتعرض إلى مجموعة تأثيرات خارجية . إن الأنا المرتبطة بشكل وثيق بالعالم ليست مجردة « بل نسبية » « إن ذاتي ليست نتاج إرادتي ، بل على النقيض ، إن إرادتي هي نتاج لذاتي ، لأن وجودي قد سبق وعيي .

---

(٢)هيغل . المصدر السابق . ص٧٤ .

(٣) فيورباخ . ل . المؤلفات الفلسفية المختارة في مجلدين . مجلد ١ . ص١٨٦ . ١٩٥٥ .

ويمكن وجود الحياة بدون إرادة ولكنه لا توجد إرادة بدون حياة[٤] . وإذا ارتبط واقع الإنسان الحقيقي بمجموعة من الظروف الموضوعية فإن الأنا الخاصة به ستكون بالضرورة متشعبة . إنها تختلف في الفرح عما هي في الحزن وتكون مختلفة في حالة الفرح عما هي في حالة اللامبالاة .

لذلك لا يمكن للأنا الذاتية التجريبية و« الخالصة » (المنطقية) إن تكون مبدأ أساسياً في الفلسفة « إن المثالية محقة في بحثها عن مصدر الأفكار عند الإنسان ، ولكنها ليست محقة عندما تسعى إلى إخراج الأفكار من الكائن المنغلق والمتكيف أي من الإنسان المتناول على شكل روح . وبكلمة أخرى ، أي عندما تبتغي إخراج الأفكار من الأنا دون وجود « أنت » المحسوسة . إن الجوهر الإنساني يظهر فقط في التعامل وفي وحدة الإنسان مع الإنسان في تلك الوحدة التي تقوم على واقعية الفروق بين الأنا والأنت[١] .

ورغم أن الأنا تبدو كلياً داخلية ، فإنها من حيث المجال وهي لا تنكشف فحسب ، بل تتولد في عملية الاحتكاك ، وليس الاحتكاك العقلي ، بل الحسي . إن الجدلية الحقيقية بين « الأنا » و« الأنت » تنكشف بشكل أكثر كمالاً - حسب رأي فيورباخ - في الحب الذي يؤلف أيضاً أساس الأخلاق .

غير أن فيورباخ - وهو يدمج وعي الذات بالتعامل الثنائي المزدوج - لم يتناول بالدراسة المكونات الاجتماعية العامة رغم أنها موجودة في صيغة

---

(٤) فيورباخ . ل . المصدر السابق ص٤٩٩ .

(١) فيورباخ . ل . المؤلفات الفلسفية المختارة في مجلدين . موسكو مجلد ٢ ص٢٠٣ . ١٩٥٥ .

مجردة في نظرية هيغل (وعي الذات العام) إن الأساسين الفردي والاجتماعي يبدوان متباعدين ولكي نربط بينهما كان ينبغي أن نتصور الإنسان موجوداً « في العالم » فحسب ، بل في عالم التاريخ ، في سياق العلاقات الاجتماعية المحددة والمتناقضة والمتغيرة التي تعتبر موضوعها ونتاجها .

إن ماركس وانجلس هما أول من طرحا ذلك . ويشارك ماركس رأي فيورباخ في أن « الأنا » الإنسانية تتكون في التعامل ومن خلاله ينعكس الإنسان كما في المرآة كإنسان آخر .

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر أضيفت أبحاث سيكولوجية إلى النظرية الفلسفية التي تبحث في الوعي والشخصية .

إن تحويل الاشكالية الفلسفية إلى لغة العلم التجريبي يبدو للوهلة الأولى قضية محددة بسيطة . ومن الصعوبة أنه في علم نفس وعلم اجتماع الشخصية هناك أفكاراً لم يتم مناقشتها مسبقاً فلسفياً في صيغة أكثر عمومية . غير أن الانتقال إلى المستوى الآخر من التجريد لا يعني حل ، بشكل تشكيل الأشكال الأولية التي تتكشف فيها جوانب جديدة .

عرف علم نفس النصف الثاني من القرن التاسع عشر مدخلين رئيسيين لاشكالية الشخصية ووعي الذات أن النفسانيين ـ الشخصانيين الذي أكدوا على حسية وليس مادية أو علم تطابقية وموضوعية « الأنا » ورأؤوا فيها تجسيداً للروح أو الأرادة الحرة التي تتكشف في عمل الاستبطان على أساس من التعايش المباشر إن مناصري مثل هذا الأتجاه ـ مثل ت . ليبس يعتقدون أن « الأنا » هي السبب الأساسي للأفعال المعرفية وأن وعي الذات هو أساس الشخصية .

أما مناصروا القدرية في علم النفس فإنهم على النقيض من ذلك يدحضون فكرة « الأنا الحسية » الابداعية يؤكدون أن « أفعالنا لا توجهها سراب في صيغ الأنا المختلفة ، بل الفكر والأحساس وهم يشيرون إلى التبعية الدائمة للتصرفات الإنسانية يظهرون البنية الداخلية والخارجية (٢) .

ولكن ما هو جوهر هذه القدرية وعلى أساس أية عمليات معنية تتكون عند الفرد تصورات عن نفسه « كأنا » . إن سيكولوجيي القرن التاسع عشر مثلهم مثل الفلاسفة الحسيين لا يخرجون عن إطار التجربة الفردية رغم أنهم يشيرون إلى جوانبها المختلفة . وقد ربط ج .س . ميل مثلاً وجود الأنا بالذاكرة فيما يتعلق بالأفعال المنفذة .

إن « فكرة » الأنا ـ حسب رأي تشارلز بيرس ـ تبرز عند الطفل في نتيجة ادراك حقيقة نقل الأشياء مع حركة الجسد الذي يتم ادراكه كسبب للأنتقال . ويفسر ف . وند « الأنا » إنها الأحساس برابطة المعاناة السيكولوجية الفردية من خلال إعطاء أهمية خاصة في جوهرها للأحاسيس الذاتية الحركية .

إن تفسير ارتباط وعي الذات والنمو الفردي والحركات الارادية الفردية والأحاسيس الذاتية . . . . إلى ما شابه ذلك قد وضع بداية توجه هام في تطور علم النفس . غير أن هذا المدخل قد أبقى في الطفل المقدمات الاجتماعية لنمو الشخصية .

ورغم أن مؤلفي الروبنيسونية التقليدية وخاصة سيكولوجيي القرن

---

(٢) سيشيتوف . ي .م . المؤلفات الفلسفية والسيكولوجية المختارة موسكو ص٣٠٨ ـ ٣٢٧ . ١٩٧٧ .

التاسع عشر قد أدركوا بوضوح إن الإنسان يعيش في المجتمع ويتبع له . إن المجتمع مثله مثل مقولة المكان في نظرية نيوتن الفيزيائية ، وقد فهموه على أنه شرط وإطار وبيئة خارجية لنمو الشخصية فحسب . إن مضمون « الذات » يبدو أما معلوماً بشكل مباشر أو انه يتكون في نتيجة المراقبة الذاتية . لكن ، ما الذي يدفع الإنسان إلى الارتكاس الذاتي ، وما هي معايير التقييم الذاتي الخاصة به ولماذا يركز انتباهه على بعض جوانب التجربة الفردية والأضرار بالآخرين ؟ .

إن مثل هذه المسائل قد دفعت بعلماء النفس ـ كما قد حدث من قبل مع الفلاسفة ـ إلى فهم طبيعة « الأنا » . إن الخطوة الأولى في هذا الأتجاه كانت الأعتراف بأنه إضافة إلى المكونات الطبيعية والجسدية التي يدركها الفرد « من الداخل » وبفضل تطوّر الأحساس الذاتي العضوي ، فإن « الذات » تشتمل على المكونات الاجتماعية التي تعتبر مصدراً للتفاعل المتبادل مع الأخرين . وبفضل أبحاث علماء النفس الأمريكيين د .م . بولدوين ، ت .كولي ، د .غ . ميد والمتخصص بعلم النفس وعلم النفس المرضي ب . جانيه والعلماء السوفييت ل .س . فيغوتسكي ، س .ل . روبينشتين برزت جوانب عديدة جديدة .

أن أي مدخل علمي ـ متخصص يفترض وجهة نظر خاصة . وموجهً يتم به دراسة وإنشاء الهدف ، وانطلاقاً من المضمون والأهداف البحثية والتوجهات المنهجية يمكننا وصف « الذات » :

١) أنها موضوع الوعي والنشاط أو أنها هدف ومنتوج وانعكاس .
٢) أنها حقيقة انطولوجية محسوسة أو أنها بنية فكرية يبتدعها الباحث .
٣) وحدة كلية منظمة أوانها محصلة للعناصر والصفات والمقاييس .

٤) أنها بنية أو عملية .
٥) كتشكل داخلي فطري للشخصية أو تشكل ذاتي مشترك يظهر في عملية التأثير المتبادل للأهداف .

إن هذه المقاييس الشكلية ـ المنهجية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمجازيات من النظريات السيكولوجية وهنا لا يكمن خلف كل مجازية إجابات فحسب ، بل إيضاً أسئلة مختلفة[1] .

وفي النظرية السلوكية تعتبر « الذات » بنية معرفية يستطيع الإنسان بواسطتها تكوين معلومات عن ذاته وينظمها في مفاهيم ونماذج خاصة . ويرى علم النفس التحليلي وعلم نفس الذات في الذاتي أنها ظاهرة دافعية تشكل التسلية والحاجة أساسين لها . وبالنسبة للتفاعل المتبادل فإن « الذات » تعتبر نتاجاً للتعامل والتفاعل المتبادل بين الأفراد . ويدرس علم النفس الوجودي جوهر « الذات » في تجليات حيوية الذاتية ومظاهر الأبداع . . . إلى آخره .

إن ثمة مصطلحات خاصة ترتبط بالأختلاف في فهم « الذات » فعلى سبيل المثال رغم أن مقولة « الأنا » و« الأنا العليا » و« الأنا ـ المثال » في علم النفسي التحليلي الفرويدي ـ تشغل مكانة هامة جداً . إلا أنها لا تعتبر عناصر بنوية للشخصية . إن مفاهيم « الذات » و« الأنا » و« الأنا العليا » و« الهو » و« الشخصية » من جهة . و« التماثل » من جهة أخرى تنسب إلى مستويات مختلفة من التجريد[2] . إن « الأنا » و« الأنا العليا » و« الهو »

(١) كتب ي ـ س . كون عن ذلك تفصيلات أكثر في مقالة « مقولة الأنا في علم النفس » المجلة السيكولوجية عدد ٣ . ص٢٥ ـ ٣٨ . ١٩٨١ .

(٢) *Kohut,h, The Analysis of the SelF.N.Y. 1971. P. XIV– XV* .

تعتبر عناصر ما يسميه فرويد « الجهاز النفسي » . إن مفهومي « الشخصية » و« التماثل » لا يعتبران ـ خاصة بالنسبة للتحليل النفسي ـ وأن الذات تعني مضمون النفس . إن فرويد نادراً ما كان يستعمل كلمتي « شخصية » و« الذات » ، وفيما يتعلق « بالأنا » و« الهو » لم يشر إلى كل العمليات الفردية ، بل إلى الأرتباط المتبادل بين الشعور واللاشعور (الوعي واللاوعي) .

وعندما فرض على مؤسس علم النفس التحليلي كارل يونغ إلى الخروج عن إطار هذه الارتباط كان مضطراً لتوسيع الجهاز المفاهيمي بشكل ملحوظ وإلى تحديد بعض مفاهيم علم النفس التحليلي القديمة من جديد . فقد أبرز يونغ ـ إضافة إلى « الأنا » *Ego* كموضوع للوعي ـ الذات كموضوع « للنفس الشاملة » التي تشتمل على الوعي واللاوعي . لقد سعى كل من يونغ وفرويد إلى تجنب استخدام مصطلح « الشخصية » وبالمقابل فقد أدخلا عدة مقولات جديدة تتناول تعددية أوجه الذات وتعددية مستوياتها . أن « الظل » يمثل الجانب السلبي لها ـ أي كل ما هو كوني وحيواني وبدائي التي تنام في قاع الروح . أما « الوجه » أي القناع الذي يضعه الفرد للعرض بالنسبة للآخرين ـ فهو موقف موضوعي خالص تختفي وراءه الفردية الحقيقية ـ أما الروح فهي الجانب الداخلي للشخصية على النقيض من الجانب الخارجي . أما الفرد كمفهوم *Personne* يتمثل في البداية الأنثوية *Anima* أما البداية الذكرية *Animus* مع الأشارة إلى أنه ؛ أي الفرد *Person*) في الحالة الأولى تعبّر بشكل أقوى عن الشهوانية وفي الحالة الثانية عن العقل .

إن مصطلحات الفرويدية الجديدة أيضاً غير متجانسة . أن مؤسس

علم نفس الأفراد « .س . سوليفان يفرق ما بين « الشخصية » أي النموذج المتكرر الفردي الثابت نسبياً للحالات التي تُطبع بها الحياة الإنسانية وديناميكية « منظومة الذات » التي تسهم في تعزيز شعور الأمن الفردي[1] . وهو هنا لا يعتبر « الذات » بنية متميزة مثل « الأنا » و« الهو » ويميز ي . أريكسون في نشوء « التماثل » أو « التماثل ـ الأنا » الجوانب العميقة المرتبطة بتكوّن الوظيفة التركيبية « للأنا » والجوانب المرتبطة بتكامل « نماذج الذات » المختلفة[2] .

وإذا ابتعدنا قليلاً عن كثرة النظريات والمصطلحات فإنه يمكن تقسيم مسائل علم نفس « الذات » إلى الثلاث التالية : ١) المسألة الموضوعية ـ الانطولوجية أي في ماذا يكمن وبماذا تتغير استمرارية الحياة الفردية ؟ . ٢) المسألة الذاتية ـ النشاطية . أي كيف تتكون وتعي آلية ضبط الذات النفسية وما هي مصادر النشاط الفردي الرئيسية الاحتياطية . ٣) المسألة المعرفية ـ الادراكية : كيف يتكون وعي الذات الفرد وما هي الوظائف التي يؤديها وما هي تصوراته عن ذاته ؟ وهناك أيضاً المسألة القيمية التي تدخل في أطر علم النفس بشكل خاص : ما هي القيم ـ بالنسبة للفرد والمجتمع ـ تمثلها ظواهر مثل التطابق الشخصي والذاتية ووعي الذات ؟ .

وإذا أخذنا بالحسبان كل ذلك يمكننا الحديث عن مختلف مستويات ومقاطع تحليل « الذات » إن فكرة الأستمرارية والتطابق يُعبّر عنها على أفضل وجه في مصطلح التماثل الذي يتشمل ـ في العلوم التي تتناول

---

(١) *Sullivan. H.S. The International Theory Of Psychiatry. N.Y. 1953 O 109—111.*

(٢) *Eriksan. E.H. Identy: Youth and. crisis. N.Y. 1968 P, 211—212.*

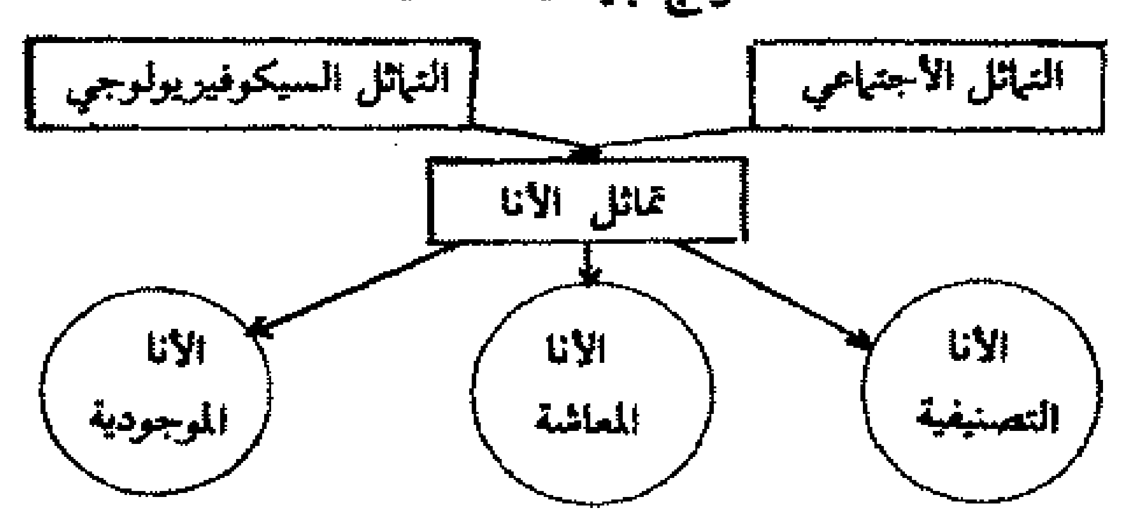
الإنسان ـ على ثلاث نماذج أساسية : التماثل السيكوفيزيولوجي : الذي يعني وحدة وتواصل العمليات النفسية والفيزيولوجية وبنية الجسد . التماثل الأجتماعي : الذي يعني منظومة الميزات التي بفضلها يصبح الشخص فرداً اجتماعياً ، وعضواً في مجتمع أو مجموعة معينة وتفترض تقسيم (تصنيف) الأفراد حسب انتماآتهم الاجتماعية ـ الطبقية ، ومواقعهم الاجتماعية والمعايير الاجتماعية المدركة من قبلهم ، وعندما يشتق هذا التقسيم من الخارج تنطلق من المجتمع تسمى عندئذ موضوعية أما إذا حقيقة الفرد ذاته في مصطلحات مثل « نحن » و« هم » فإنه يسمى ذاتي ، التماثل الشخصي : أو « التماثل الأنا » ويعني وحدة وتواصلية النشاط الحياتي والأهداف والوافع والمواقف الفكرية الحياتية للشخصية التي تعي نفسها « كذات » .

إن التماثل الجتماعي والتماثل السيكولوفيزيولوجي يمكن أن يوصفا موضوعاً كشيئين معلومين أو معروفين وفيما يتعلق بالتماثل الشخصي فإن ذلك غير ممكن وذلك أن هذه الظاهرة تنسب على الأكثر إلى الواقع الذاتي . أن تحديد « الأنا » و« اللاأنا » والمدرك والمعاش والواقعي والمنشوديمكن أن تكون ذا معنى في أطر عالم الشخصية الداخلي فحسب مع حسبان ميزات الحالة الحياتية .

إن دراسة البنية الداخلية « للذات » تتطلب تفريقية لاحقة للمفاهيم . إن البداية الذاتية النشاطية ، والمبدأ الموجه والضابط للحياة الفردية تسمى « الأنا الفاعلة والنشطة والموجودية أو الأنا *Ego* ، أما تصورات الفرد حول ذاته وحول نموذج « الأنا » أو « الأنا ـ الفكرة » تعتبر ارتكاسية وظاهرة وتصنيفية . بهدف الأشارة إلى الشعور « بالذات » الذي

لا يصب في صيغ مفاهيميه يستخدم أحياناً مصطلح الأنا المعاشة ويمكن هنا التعبير عن بنية « الذات » بالرسم التالي :

نموذج بنية « الذات »



إن كل عناصر من العناصر تقابله عملية سيكولوجية معينة خاصة فالأنا الوجودية يقابلها الضبط الذاتي والرقابة الذاتية ، والأنا المعاشة=الشعور الذاتي والأنا التصنيفية يقابلها وعي الذات والتقييم الذاتي . . . . إلى آخره بيد أن مثل هذا التحديد هو نظري فحسب : حتى إن الأنا التصنيفية التي تبدو ظاهرة معرفية خالصة وتخضع بسهولة للدراسة لا يمكن فهمها بمعزل عن نماذج وعناصر « الذات » .

ورغم أن دراسة « الأنا » التصنيفية تمثل المراكز الرئيسية في علم النفس الحديث ، وتتصف بأهمية نظرية وتطبيقية فإنها مسبوقة بصعوبات منهجية ، وبغياب النظريات الدقيقة وعدم وضوح المفاهيم والمصطلحات الأساسية والتجريبية وكثرة الدراسات الهزيلة منهجياً وذات الطابع الوصفي المحض .

إن صعوبات دراسة « الأنا » التجريبية لا تكمن فقط في الأخطاء

النهجية والمنهجية وهناك خلف علم نفس « الأنا » اشكالية فلسفية تتعلق بالتناسب ما بين « الحسي » و« الشخصي » و« الاجتماعي » و« الفردي » و« المعلوم » و« المبتكر » . إن التفكير اللاجدلي الأحادي الجانب الذي لا يحيط بثنائيه نموذج « الأنا » وانتمائها في وقت واحد إلى « عالمين » يحوّل بالضرورة « الحسي » و« الشخصي » إلى متضادين مطلقين . إن التفكير الغيبي الأجتماعي » و« الغيبي - البيولوجي » يهدف إلى ربط الشخصية ووعي ذاتها إلى تطابق الخصائص الطبيعية والجتماعية الموجود مسبقاً ، في حين أن التفكير « الشخصي - الغيبي » و« الشخصي - الرومانسي » يجعل من الروحية حياة مستقلة مع تجاهل الأساليب الحقيقية لموضوعيتها في نشاط الشخصية الحياتي اليومي .

إن علم النفس التجريبي الذي يؤكد الشخصية كهدف يحوّلها بشكل عفوي إلى حياة موجودة متجاهلاً تلك البداية الذاتية - الأبداعية التي تعتبرها كل من الفلسفة وعلم الجمال وحتى الوعي المتبذل من أهم وأثمن الأشياء .

إن دراسة وعي الذات - كمجموعة عمليات معرفية - تقدم الكثير من التفاصيل الهامة التي يصعب العودة منها إلى الكلية الفاعلة التي يشتمل عليها مفهوم « الأنا » إن محاولة حصر الأنا في جسد الفرد العضوي تتجاهل عملياً عالمه الداخلي ، أما ربط مضمونه بالمحصلة الآلية للأدوار والشروط الأجتماعية لا تتطابق بشكل جيّد مع الاعتراف بالفردية وعدم ارتباطها .

وقد يكون من الخطأ إتهام علم النفس التجريبي « بعدم فهم » الشمولية الذاتية وحوارية وقيمية الأنا إن صعوبة دراسة هذه الظواهر

مجتمعة تكمن في أنها لا تخضع للتحليل الدقيق ولا تدخل في البداية المنطقية للعلم التجريبي الذي يقوم على نموذج العلوم الطبيعية والموجهة بالنتيجة لدراسة الإنسان ، بل لدراسة الأشياء والعمليات غير الشخصية .

« إننا عندما نطرح سؤال من هو الإنسان ؟ . فإننا نرغب بطرح سؤال ماذا يستطيع الإنسان أن يكون ؟ أي هل يستطيع أن يكون سيّد قدره وهل يستطيع « صنع » ذاته بنفسه وإيجاد حياته الخاصة به[1] ؟ إن هذا السؤال هام جداً بالنسبة لنظرية الشخصية .

ورغم تنوع مفاهيم مقولة الذات الفلسفية فإنها تعني دائماً البداية الفاعلة ، الأبداعية ، والنشيطة على النقيض من خمول واستجابة الهدف الواعية ـ ذات الهدف والواعية لذاتها الحرة التي تتصف بالقدرة على الاختيار ووعي الذات ، وانطلاقاً من ذلك غير المكتملة وغير المتوقعة إلى حد ما ، الفريدة غير المتكررة وليست بديلاً لأهداف أخرى من نفس التصنيف[2] .

أما في الواقع الحقيقي فإن الصفات الذاتية ـ الموضوعية تتداخل . إن الشخص ذاته يمكن أن يكون هدفاً موضوعياً في علاقات وظروف مختلفة ، وحتى أن حالة الفرد التي لا تخص أحد سواه كمعلوم طبيعي تُكتسب دائماً ، وأما تعزيزها يتطلب جهود معينة . وليس عبثاً أن ترتبط ـ منذ

---

(١) غرامتشي . ي . المؤلفات المختارة في ثلاثة مجلدات موسكو مجلد ٣ . ص٣ . ١٩٦٩ .

(٢) انظر : كاغان . م . س . اشكالية العلاقات الذاتية ـ الموضوعية في الفلسفة . مجلة العلوم الفلسفية . عدد ٤ . ص٤٠ ـ ٤٩ . ١٩٨٠ .

القدم ـ الشخصية كتجسيد لذاتية الفرد بالأبداع والكمال الروحي وتجاوز حدودية المكان والزمان ، أما عدم التحديدية فإنها ترتبط بالخمول وغياب الحرية وقصور تطور الوعي وغياب الكرامة .

إن الفكرة المتعلقة بفروقات الفرد الأكثر غنى « في المعنى الشخصي » ـ وكذلك « العميل » الذي يتفاعل « كهدف فاعل » من نوع خاص ، الذي ـ يذوب في المعنى المجازي ـ في عملية النشاط[1] .

إن وحدة صفات الإنسان الذاتية ـ الموضوعية ونشاطه يجعلان ممكناً وضرورياً وجود صيغة مزدوجة لوصفهما : خارجية : على أنها شيء موضوعي قدري وسببي اشتراطي وداخلية : من خلال مقولات الأهداف الذاتية والمثيرات والدوافع .

وقد طرح الرومانسيون الألمان ومن تلاهم مثل ف . ديلتي الفهم الحدسي القائم على المعايشة والتداخل المتبادل عند الأفراد الذين يضع كل واحد منهم مكان الآخر كبديل للتفسير السببي القائم على اشتراك الهدف في علاقات موضوعية معينة . إن مثل هذا التناقض كان يبدو في ذلك الوقت مطلقاً وارتبط أما بالشيء (صيغة ديلتي المشهورة « نحن نفسر الطبيعة ، لكننا نفهم الحياة الروحية ») (وبصيغة معرفية (الفهم العلمي يقابل الفهم الفني) .

بيد أن التفسير والفهم مختلفين لكنهما وسيلتا معرفة تكمل إحداها الأخرى . فعلى سبيل المثال يحاور الأديب المؤلف أو البطل وفي الوقت نفسه يفسره كشيء سببي قدري (اجتماعياً ، سيكولوجياً ، بيولوجياً) إن

---

(١) كوراتوفا . و . ن . اشكالية الإنسان ، الفرد ، الشخصية في الدراسات الأجتماعية الفلسفية . مجلة شؤون فلسفية عدد ٢ . ص٢٣ . ١٩٨٢ .

كلا وجهتي النظر صحيحتان . لكن ضمن حدود منهجية معينة دون الخلط بينهما . وهنا ، لا يجب منع الطبيب من معاينة الجثث على أساس أنه يجب أن يعالج الأحياء وليس الأموات . إن فحص الجثة مبرر تماماً في حدود . وكلما فهم الإنسان دور القدري بشكل أفضل كلما كان قريباً من فهم وتحقيق الحرية الحقيقية[٢] .

إن اشكالية « الأنا » الإنسانية التي نتحدث عنها تشتمل على سؤالين أساسيين مختلفين : ١) (ما هي الذات ؟) و(ما هي بشكل عام طبيعة « الذات ») والتماثل ووعي الذات ، ٢) (من أنا ؟ وما هو جوهر كينونتي المحددة : إن هذين السؤالين مترابطان . إن الإجابة على سؤال « ما هي الذات ؟ » تتناسب بهذا الشكل أو ذاك مع تجربة السائل الشخصية . ولا يمكن تحديد « الأنا » و الذات دون إيجاد التناسب مع التصور حول جوهر وإمكانيات الإنسان بشكل عام . غير أن الاشكالية في كلتا الصيغتين تبقى ذات معنى ليس فقط معرفي ادراكي ، بل معياري - وجودي أيضاً .

غير أن ما يحتل مركز الاهتمام في الحالة الأولى هي إمكانيات الإنسان النوعية ، وفي الحالة الثانية : الإمكانيات الفردية .

إن السؤال « ما هي الذات » هو سؤال فكرة يتوجه إلى المعرفة الموضوعية حيث يعبّر عن نتائجه في المفاهيم التالية : البحث عن قانون وقاعدة ومعيار عام يستطيع كل إنسان التوجه بواسطته في مختلف تنوعاته ، وهو اكتشاف الذات عبر الآخرين . إن سؤال « من أنا » ؟ استبطاني ذاتي يتجه إلى داخل الشخصية ، إنه ليس المعرفة بقدر ما هو التعبير عن

(٢) باختين . م . م . علم جمال الأبداع اللفظي . موسكو . ص٣٤٣ . ١٩٧٩ .

الذات . التعامل الذاتي أي الطريق من الذات إلى الآخرين لا يُصب في صيغ مفاهيميه محددة أو بشكل عام لغوية وهو يناشد ليس العقل بقدر المعاناة المباشرة والتجربة الحدسية . إن معناه العام لا يكمن في الخضوع للقواعد العامة ، بل في التشابه الداخلي وتقارب المعاناة وقيم كل وأحياناً بعض الناس .

إن تناسب هذه المداخيل يمكن تصوره بهذين العمودين :

ماهي « الذات » ؟	من أنا ؟
الموضوعي	الذاتي
الجوهر	الوجود
التحديد	التعبيرية
التفسير	الفهم
العام	الخاص
الرأي الخارجي	الاستبطاني
المنطقي	اللامنطقي
المفهوم	المعاناة
الثابت	المتغير
من الآخر إلى الذات	من الذات إلى الآخر

ورغم كل شرطية هذه التركيبة إلا إنها هامة . إن العلم الموجه إلى اكتساب المعرفة الموضوعية يجيب بشكل غني على السؤال الأول فقط مع ترك الثاني للتفحص الفردي . غير أن هذا البحث الداخلي الشخصي يقوم أيضاً على تحديد المقدمات الفلسفية الجمالية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمعيار

العالم الثقافي . فإذا تساءلت الفلسفة اليونانية القديمة من خلال أقوال أرسطو « ما هو الإنسان ؟ » فإن الفيندانا[1] والبوذية تفضلان سؤال « من أنا ؟ » إن صيغة السؤال تحدد إلى حد كبير الإجابة ولذلك فإننا نبدأ ليس من التحديد المدروس للإشكالية من السيكولوجية الفردية ، بل من دراسة نموذج الإنسان في تاريخ الثقافة الذي سيكرس له القسم الأول من الكتاب .

ما هي المقدمات التاريخية ـ الانتروبولوجية الأكثر شيوعاً لنشوء الفردية الإنسانية ؟ بماذا يتميز النموذج المعياري للإنسان في ثقافات الغرب والشرق ؟ وكيف طرحت اشكالية الإنسان في العصور القديمة والوسطى ؟ وكيف تبدلت العلاقات المشتركة بين الشخصية والمجتمع في عصر البرجوازية وكيف انعكست هذه التبدلات في اللغة والأدب الروائي والفن التشكيلي ؟ وأين تكمن « أزمة الإنسان » في المجتمع الرأسمالي . . . . حول كل ذلك سيدور الحديث في القسم الأول من الكتاب .

---

(١) الفيندانا . *VENDATA* = كلمة هندية بالأصل تعني تاج الفلسفة والاختيار المتدني . (المترجم) .

القسم الأول

الشخصية في مرآة الثقافة

الفصل الأول

علم نفس الشخصية التاريخي

من الفرد إلى الشخصية

ينتصب العالم أمام عيني
كاشكالية ميثيولوجية
م . بيلي

كيف ومتى وانطلاقاً من أي شيء ظهرت الشخصية ووعي الذات ؟ . انطلاقاً من المعايير السائدة يشير العلماء إلى أماكن وتواريخ مختلفة « لولادة الشخصية ، مثلاً كالقول في اليونان القديمة ، أو مع ظهور المسيحية ، في اوروبا في القرون الوسطى ، في عصر النهضة ، في عصر الرومانسية . . . إلى آخره . بيد أن تاريخ المفهوم أو المصطلح لا يتوافق مع تاريخ عملية نشوء الفردية الإنسانية .

إن بعض عناصر وعي الذات الفردي قد تكونت تاريخياً بالتدريج وإن جدليتها تكوّن العمود الفقري لمجمل تاريخ « الأنا » الاجتماعي ، وكلما أوغلنا في التاريخ ، كلما تضاءلت مصادر هذا التاريخ وتفسيراته واشكاليته . وحسب تعبير س . س . افيرنيتسفا المجازي « يقف الموضح كالمفسر والمترجم في حضرة المؤلف القديم ومعاصره في حالة التعامل

الإنساني مع هذا أو ذاك وهو ينظر عبر القرون الزمنية في وجه المؤلف القديم . . . وهو ينظر في وجه معاصره ، يقابلة بعينيه ويتحمل مسؤولية الإجابة فيما يتعلق بالجوهر بدون مواربات على السؤال : ماذا تعني في لا حقيقة الأمر ، وفي أية مناسبة قيلت كلمات المؤلف القديم التي يصل صداها من عصر مختلف ، من عالم آخر)[1] .

إن السذج الذين يتناولون التقاليد الأغريقية القديمة مفترضين عن طيب نيّة أن الأغريق القدماء قد فكروا وأحسوا تماماً كما نفعل نحن اليوم - يتحدثون بحرية عن تبكيت الضمير و« الأثم المأساوي » للملك أو ديب . . . إلى آخره . ويعرف الاختصاصي أن القدماء قد أجابوا على أسئلة خاصة بهم وليست خاصة بنا وهو يبحث عن مفتاح لذلك في التحليل الدقيق جداً للنصوص واشتقاق دلالات المصطلحات . إن ذلك مهم حقاً ، فعلى سبيل المثال عندما كتب الشاعر اليوناني القديم ارخيلوس (في القرن السابع قبل الميلاد) « أيها القلب ، لقد انتصبت المصائب أمامك رتلاً عاصفاً ، تشجّعْ وجابهها برباطة جأش وأضرب الأعداء »[2] فإن ذلك الحوار الداخلي لم يكن سيكولوجياً خالصاً ، بل اشتمل على مضمون جسدي حيث أن « القلب » و« الروح » قد اعتبر في ذلك الوقت كائنين مستقلين يمكن التحدث إليهما ليس بشكل مجازي بل بشكل مباشر .

---

(١) الميرتيتسف . س . س . جليستا - المؤلف القديم . ليتراتورنيا غازيتا عدد ١٦ . ١٩٧٤ .

(٢) القصيدة الغنائية القديمة . ترجمات من اللغتين اللاتينية والأغريقية القديمتين . موسكو ص١١٨ . ١٩٦٨ .

ولكنه من الصعب أن نكون متأكدين تماماً من المصداقة التاريخية ـ السيكولوجية للنظريات القائمة على تحليل النصوص فقط . ونحن حتى يومنا هذا نصفُ الظواهر المحسوسة باستخدام مصطلحات مستقاة من السيكولوجية اليومية ، وأما المعاناة الروحية فإننا نصفها من خلال العمليات الحسية . لنفترض أنه وقع بين يدي لغوي ما في المستقبل نصوص عن عصرنا الحالي فيه عبارات مثل « قلبي ممتلىء بالحب ، إن قلبي يتفجر فرحاً » دون أية إضافة فهل سيستنتج أن إنسان القرن العشرين اعتقد أن الحب قوة مادية ذات حجم موجودة في القلب ؟ إن تاريخ اللغة يسمح بمتابعة تطور معاني هذه الكلمات أو تلك ، لكن ذلك لا يكفي لإعادة بناء التعبير عن هذه الظواهر .

إن السيكولوجية التاريخية تستند إلى مصادر (الأسطورة والحكاية والملحمة البطولية) لدراسة تطور نموذج الإنسان في الثقافة . يشير ميليتينسكي إلى أن مضمون الأسطورة لا يشتمل على واقعة من حياة بعض الناس ، بل المصير الجماعي . وعلى العكس إن الملحمة البطولية على وجه التحديد تبرز البطل من الجماعة رغم إن فرديته تتحدد بالجانب المتعلق بالواقعة دون أن تغطي ذاته « التي تعتبر متفردة وبسيطة للغاية فيما يتعلق بأبطال الملاحم »[1] .

ولكن ما هو التناسب ما بين القوانين التاريخية ـ المرحلية لتفرد الإنسان وقوانين أنواع الأبداع الأدبي ؟ ولماذا يكون التعبير عن الإحساس الذاتي الفردي أقوى في القصيدة الغنائية أكثر مما هو في الملحمة . هل لأن القصيدة الغنائية بنت المجتمع الأكثر نضجاً أو أن الفردية تتكشف في أية

---

(١) ميليتينسكي . ي . م . أصل الملحمة البطولية . ص٣٤٠ ، ١٩٦٣ .

ظروف تاريخية عبر وصف المعاناة الانفعالية (الأحساس بالذات ، يسبق وعي الذات) بواسطة وسيلة تعبير مُدللة وهي القصيدة الغنائية ؟ .

وفيما يتعلق بالسيكولوجية التاريخية للشخصية هناك أنواع أدبية هامة جداً مثل السيرة والسيرة الذاتية . غير أن طبيعة وطرائق أي وصف للحياة ترتبطان بشكل مباشر بالمهام الوظيفية للعمل لأدبي . أن المنقوش على الصخور التي خلّد فيها ملوك بابل أعمالهم والكتابات على القبور والقصائد الغنائية والمراسلات الفردية والمناجاة والسير الذاتية النثرية تضع أمامها أهداف مختلفة . ولا يجوز هناك وضعها في نسق معرفي واحد . إن اللغة والنداء إلى الأجيال ومناجاة الخالق ، أو الأسراء إلى الصديق والحوار الداخلي مع الذات ـ إنه هذا كله ظواهر متنوعة وظيفياً .

وكذلك الأمر في تاريخ الرسم ، إن ظهور اللوحة يعتبر دليلاً واضحاً لأثارة الأنتباه نحو الفردية الإنسانية وهناك بعض الديانات (ولنقل الإسلامية) تحظر رسم صورة الإنسان فهل هذا يعني أنه لا توجد شخصية عن معتنقيها ؟ . وتختلف أيضاً نماذج اللوحة : يمكن للوحة أن تعبّر عن المزايا الاجتماعية النموذجية للفرد المرسوم ومكانته الأجتماعية والفضائل المتعلقة به وخاصيته وفرديته ، الكشف عن عالمه الداخلي أو التأكيد على الميزات الخارجية . أن تكون ذات مضمون سامٍ أو انتقادي . أما فيما يتعلق باللوحة الذاتية فإن الرسامين لا سواهم هم الذين يرسمونها« كلما أوغلنا في عمق التاريخ ـ كتب ماركس ـ كلما برز الفرد ، وبالنتيجة الفرد المنتج بدرجة أكبر ـ غير مستقل مرتبط بكل أكثر اتساعاً[٢] . إن التفرد ونمو الاحتمالية الفردية للسلوك والنفس يمثل اتجاهاً معرفياً فلسفياً موضوعياً .

---

(٢) ماركس . ك . المؤلفات . مجلد ٤٦ . ج١ . ص١٨ .

وتزداد أهمية الفرد في سياق الارتقاء البيولوجي . وكذلك تأثيره على نمو النوع ويتجلى ذلك في إطالة فترة الوجود الفردي الذي يحدث خلال كسب التجربة الفردية (فترة الطفولة ، التحصيل . . . إلى آخره) وفي تعاظم الاحتمالية المورفولوجية والنفسية داخل النوع . وكلما كان مستوى تنظيم الكائن الحي أعلى ، كلما كانت هامة بالنسبة له التجربة الإيجابية المكتسبة وكلما كان أقوى التمايز بين الأفراد من النوع ذاته .

يضاف إلى الفروقات الطبيعية عند الإنسان الفروقات الاجتماعية المرتبطة بالتقسيم الاجتماعي للعمل والتفريقية في الوظائف الاجتماعية وفي مراحل معينة من التطور الاجتماعي يضاف إليها كذلك الفروقات الفردية ـ الشخصية . إن ادراك أهمية وقيمة الفروقات الاجتماعية والشخصية الفردية واستقلالية الفرد المرتبطة بها نسميها التفرّد . وإذا استخدمنا المصطلحات المجرّدة فإن الإنسان يبرز في البداية كفرد (فرد المصادفة) كما قال ماركس ومن ثم كفرد اجتماعي . إن تفريد مجموعة اجتماعية معينة أو جماعة (فرد الفئة ، أو فرد الطبقة) وأخيراً كشخصية . إن كل من هؤلاء الأشخاص ينسجم مع نموذج معين من وعي الذات .

وبما أن ضبط الذات يُعتبر مقدمة ضرورية لأي نشاط متنوع فإن مستوى معينّ من وعي الذات تتميز به الحيوانات . إن فترة ما قبل تاريخ وعي الذات تبدأ من الاحساس اللاشعوري للتماثل الذي بفضله (يتعرّف) الجسد دون أخطاء إلى خلاياه الخاصة ويرفض خلايا الآخرين إن الحيوانات الراقية تفهم بسهولة أسمائها الخاصة بها ، أما قردة (الشامبانزي) الذين دُربوا على لغة الصم والبكم يستطيعون « النطق عن أنفسهم بضمير الأنا مستخدمين رمز « الأنا » أو يستطيعون إلى حد ما

وصف حالتهم الأنفعالية[٣] . ورغم أن ذلك يعتبر نتاجاً للتعليم فإن الكثير من العلماء يعتبرون أنه يمكن الحديث عن وجود عناصر عي الذات أو مقدمات وراثية أولية .

ومن خلال الأبحاث التاريخية ـ السيكولوجية في أصل « الذات » نتابع بدقة خطوط النمو الممكنة الثلاثة : ١) دمج وحدة وثبات مقولة « الأنا » . ٢) إبراز الفرد عن الجماعة . ٣) نشوء فهم الفردية كقيمة . لكن هذه العمليات الثلاثة ليست متجانسة .

إن الميزّة الأكثر عمومية للوعي البدائي بالمقارنة مع الوعي الحديث هي الانتشارية . وكما كتب ي . م . ميلنيتسكي « إن الإنسان في تلك المرحلة لم يبرز نفسه بعد من عالم الطبيعة ونقل صفاته الخاصة إلى الأهداف الطبيعية . إن مثل هكذا عدم إبراز يبرز أمامنا ليس كنتاج للشعور الغريزي للوحدة مع العالم الطبيعي والفهم العفوي للتنوع في الطبيعة ذاتها ، بل هي عدم القدرة على عدم التفريقية ما بين الإنسان والطبيعة . إن إنتشارية الوعي البدائي تظهر في التقسيم غير الواضح للهدف عن الموضوع ، والمادي والمثالي (أي بمعنى المادة والرمز والأشياء والكلمات ، والكائنات وأسمائها) الأشياء وملحقاتها ، الفردي والجمعي والساكن والمتحرك والعلائق الزمانية والمكانية[١] .

إن تشتت وعدم استقرارية وتعددية « الأنا » عند الإنسان البدائي يؤكدها بالإجماع المتخصصون بالشؤون الدينية والاثنوغرافيون . فالوجودي الفرنسي ل . ف . توماس يحدد هذا النموذج من الشخصية

---

(٣) ليندين . ي . القردة ، الإنسان ، واللغة . موسكو ١٩٨١ .

(١) ميليتينسكي . ي . م . بويطيقا الأسطورة . موسكو ص١٦٤ ـ ١٦٥ . ١٩٧٦ .

(على أنه تعددية مترابطة) يتميز بتعددية العناصر التي تؤلفه (الجسد ، الثنائية ، عدد من الأرواح واسماء مختلفة .... إلى آخره) وكل منها مستقل نسبياً ويعتبر قسم منها خارجياً موجود خارج الأنا (إعادة تجسيد الأجداد ، التعود على حياة أخرى عن طريق المصاهرة الرمزية .... إلى آخره) .

إن « الشخصية الأفريقية - حسب رأي توماس - تتضمن نظاماً متكاملاً لعلاقات خاصة تربطها بالكون والأجداد والناس والأشياء الأخرى . إن هذه التعددية تعتبر في الوقت ذاته بنيوية وزمنية : إن كل مرحلة جديدة من الحلقة الحياتية تفترض انبعاث فاعلية الفرد ، وموت بعض عناصر « الأنا » وظهور بعضها الأخر[٢] .

إن نظرية تعددية « الذات » ذات صفة خاصة لكل شعوب إفريقيا الأستوائية . إن قبائل ديولا (في السنغال) تعتقد أن الإنسان يتكون من جسد وروح وفكر ، وحسب معتقدات قبائل اليوربا في (نيجيريا) فإن فلإنسان يتألف من الجسد (*ARA*) ونفس الحياة *Emi* والبديل *Odjutjdi*و(العقل الموجود في الرأس) *Ori* ، و(الارادة الموجودة في القلب *OKON*) وعدة من قوى ثانوية تتواجد في أجزاء أخرى من الجسد . إن قبائل السامو (وخاصة يوركينا - فاسو) تبرز في الإنسان تسعة عناصر التي لا تعتبر مستقلة فحسب ، بل ولها مصادر مختلفة : الطفل يتلقى جسده من أمه

---

(٢) *Thomas.L.V. Le Pluralisme Coherent de la Notion de Personne en Afrhgue.*

Noire– in: La Notion de Personne en Afrigue Nore. Collogues.

. Internationaux de C.N.R.C. N=544. Paris 1973. P, 387–420

والدم من أبيه . . . إلى آخره . إن الحياة ، بل وحتى الموت يعتبران شيئين متفرقين : كما لو أن عناصر « الذات تتوزع في مهات مختلفة . وحسب معتقدات قبائل بامبارا (في مالي) إنه يوجد في القبيلة بشكل دائم كل من الروح *NI* والبديل *Dia* فبعد دفن الإنسان فإن روحه (*NI*) تبقى في حالة قدسية خاصة ، أما البديل *Dia*فإنها تعود إلى مياه النهر . وخلال التوالد الدوري فإن الروح والبديل يتقمصان في حديثي الولادة وذلك لأن الطفل ـ إضافة إلى اسم أسرة أبيه ـ يسمى باسم جده المدين له الطفل بروحه *Ni* وبديله *Dia* .

إن هذه الصورة ليست في إفريقيا وحدها . ففي لغة أهل ميلانيزيا في كاليدونيا الجديد يقابل مفهوم *Do Kamo* الذي يعني (إنسان حقيقي) « حي » مفهوم *BAO* ـ أي الكائن الذي لا جسد له . ورغم ذلك فنحن الميلانيزين لا يساوون بين *KAMO* والجسد . إن الجسد هو ذلك الشيء الذي يسند الـ (*KAMO* فحسب ، فالجسد لا يملك إنساناً فقط ، بل وأيضاً (الفأس (جسم الفأس ـ أي قبضة اليد) الليل (جسده=درب التبانة) إن الإنسان الحقيقي*KAMO* موجود في علاقاته التي تمثل كل منها دوراً محدداً وهو لا يمثل شيئاً إذا كان خارجها)[1] .

إن التعددية والتكامل الضعيف لمكونات « الذات » يخلقان انطباعاً عاماً حول قصور نموها . إن الفرد في مراحل نموه المبكرة لا يدرك ذاته بمعزل عن الأدوار الاجتماعية . وفي المجتمع الفلاحي الأقطاعي القديم تبقى مثل هذه الحالة لفترة زمنية طويلة جداً . وفي بداية الثلاثينات طلب

---

(١) *Leenhardt.M. Do KAMO: La Personne et le Mythe dans Le monde Melanesien. Paris — 1957* .

عالم النفس آ . ر . لوريا ـ الذي بحث آنذاك في سيكولوجية الفلاحين في بعض مناطق اوزبكستان ـ طلب منهم إن يصفوا طباتعهم وما يميزهم عن الآخرين ، وعيوبهم ، وفضائلهم . وكما توقع فإن نموذج الوصف الذاتي بدا مرتبطاً بالمستوى الثقافي وتشابك روابط الأفراد الأجتماعية . حتى إن بعض الرعاة الأميين في بعض القرى الجبلية لم يفهموا المهمة المطروحة أمامهم . لقد بدّلوا وصف ذاتهم بعرضٍ لبعض الوقائع في حياتهم (على سبيل المثال : لقد سمّوا بمثابة عيب فيهم وجود « جيران سيئين » إن وصف الآخرين كان أسهل عليهم كثيراً من الوصف الذاتي . (ففي مرحلة معنية من التطور الاجتماعي ـ يشير لوريا ـ يستبدل تحليل الميزات الذاتية والفردية على الغالب بتحليل للسلوك الجمعي وتستبدل « الأنا » الفردية على الغالب بأ« النحن » العامة التي تأخذ شكل تقويم السلوك أو فعالية المجموعة التي ينتسب إليها من يخضع للتحليل . . .)[٢] .

لقد لفتنا الانتباه ـ من خلال حديثنا عن مصدر الضمائر إلى ارتباطها الاشتقاقي بالكلمات التي تعني الجسد أو الروح « إن الروح لا تعني فقط نموذجاً مصغراً ، ولكن على الغالب تسمية أخرى « الذات » فحسب ، وفي وعي الروح البدائي ـ التي تفهم على إنها قوة حياتية أو كقزم « إنسان صغير » قابع في داخل الفرد أم أنه إنعكاساً له ـ نجد أن الظل يرتبط دائماً بهذا الشكل أو ذاك بالجسد . إن كل شعب يخصص للروح مكان مختلف لوجودها .

وهكذا فإن اليابانيين والكورياكين ، والتشوكوتشيين والايفينيين والياقوتيين والنفخيين والاندونيسيين يعتبرون المعدة مركزاً للروح : إن

---

(٢) لوريا . آ . ر . حول التطور التاريخي للعمليات المعرفية . ص١٥١ . ١٩٧٤ .

الكلمات التي تعني المعدة وما هو داخلي يضفونها في الوقت ذاته بالعالم الداخلي والروح وحالة الإنسان الروحية : « ينظر اليابانيون إلى المعدة كمصدر داخلي للوجود الانفعالي . إن شقها بأسلوب الهاراكاري يعني الكشف عن النوايا الخفية والحقيقية ليعتبر دليلاً على نزاهة الأفكار والمساعي [٣] وتعتقد شعوب أخرى إن الرأس هو وعاء الروح (شعوب اليوربا) الكاريبون والبورميون والسياميون وشعوب كثيرة في بوليتزيا)[٤]وعند غالبية الشعوب السلافية تعتبر كلتا الروح والنفس مشتقتان من الفعلين اللذين يعنيا الاشتقاق ، وأما الظواهر التي تشتملها فإنها تتواجد في الجوف الصدري[٥] وهنا نجد أن الروح « الذات » لا ترتبط البتة بالتماثل الجسدي المحسوس ، ففيها توجد بشكل دائم البداية الفاعلية ـ التلقائية ـ الأبداعية التي يقدمها إليه المجتمع القبلي أو الآلهة إن الروح غير المادية هي ليست نواة الفلسفة المثالية فحسب ، بل والتجريد الابتدائي للفرد الذي يجعله وعيه التقليدي محسوساً وكذلك وجودياً وبنسبة إلى العالم الآخر .

إننا نواجه مثل هذه الأشكالية لدى دراستنا لأسماء العلم[٦] . إن الأسماء الشخصية من المنظور النحوي الصرف تشير جميعها من حيث

---

(٣) سبيفاكوفسكي .أ .ب . الساموراي ـ الفئة المحاربة في اليابان ص٤٠ . ١٩٨١ .

(٤) فريز . ج .ج . الغصن الذهبية . موسكو ص٢٦٢ ـ ٢٦٣ . ١٩٨٠ .

(٥) قاموس الاشتقاقات في اللغات السلافية . موسكو الإصدار الخامس ص١٥٣ ـ ١٥٤ ـ ١٦٤ . ١٩٧٨ .

(٦) انظر : نويكوف . ف .ا . الأسم والمجتمع موسكو ١٩٧٤ لا وكذلك : لوتمان . ي .م . وأوسبنيسكي . ب .ا . الأسطورة الأسم والثقافة ، أعمال حول أنظمة الإشارات . مدينة تارتو . عدد ٦ . ص٢٨٢ ـ ٣٠٢ ١٩٧٣ .

الجوهر إلى الأشياء وإلى وسائل التعامل . إن لأسماء العلم خاصة تميزها إن الأسم « الذي يبدأ بحرف كبير » يميّز حامله عن الناس الآخرين وخاصة في وعيه الذاتي . إن الأسماء الشخصية أول شيء يستوعبه الطفل وآخر شيء يفقده في حالات اضطرابات المنطق . وفي الوقت ذاته تؤدي الأسماء وظيفة مثل إشارات اجتماعية معينة تشير إلى المنشأ والحالة العائلية والمكانة الاجتماعية وميزات أخرى كثيرة لحامليها . ورغم أن هذه الوظائف تبدو متضادة إلا إنها تعكس فقط ازدواجيه مفهوم ـ تماثل الأنا التي تندمج فيها الميزات الاجتماعية بالفردية .

لقد كانت الأسماء الشخصية عند الشعوب ذات اللغات غير المكتوبة مُلْكٌ قبلي عائلي أو أسري وإن توزيعها كان من صلاحية القبيلة وضبطتها طقوس صارمة ، وهي ذاتها تشير إلى علاقات معينة لحاملها مع أعضاء القبيلة الآخرين وكذلك إلى مهنته ومكان سكنه . . . . إلى آخره إضافة إلى ذلك فإن الأسماء قد وُهبت قوة سحرية خاصة ونُظر إليها كجزء مكوّن للفرد . إن المعنى السحري للأسم أثار الدافع لأخفائه أو امتلاك عدة أسماء . إن الكثير من الديانات تحظر لفظ أسماء الآلهة أو الحكام الآلهيين بصوت جهوري وقد تجنب المصريون القدماء استخدام اسم فرعون ، وخطر على اليابانيين ذكر اسم الامبراطور ، وفي القديم اخفيت الأسماء الشخصية من أجل خداع الأعداء والأرواح الشريرة . وكانوا يفضلون التحدث عن الناس بشكل وصفي : « إن الذي تسأل عنه » « ابن فلان » وفي العديد من المجتمعات القديمة لم يملك بعض الناس ـ من وضع اجتماعي متدني ـ العبيد النساء والأطفال ـ أسماءً خاصة بهم وقد كان يشار إليهم باسم المالك أو من خلال العلاقات العائلية ـ زوجة أو أم فلان . إن

(١)

غياب الأسم أشار إلى عدم المساواة الاجتماعية ورفض حق التفرد .

إن تشابه الأسم والتسمية الفردية لا يعتبر مميزاً للنفس التقليدية فحسب . إن الأسم الشخصي كما لو أنه يعزز ويؤكد الكرامة الفردية . وليس من قبيل المصادفة أن يستبدل اسم الإنسان في المعتقل برقم وكأنه بهذا يحرم من فرديته .

وبكلمات أخرى ، إن الشيء الذي يستخدم ـ فيما يتعلق بالمجتمع ـ كرمز اجتماعي يدركه الفرد كملك ذاتي ، كجوهر خاص به . إن التمييز في ذلك يتطلب تفكيراً مجرداً وأكثر تطوراً الشيء الذي لم يمتلكه الإنسان البدائي . إن تفكيره كان أحادياً ، وبما أن « القبيلة بقيت بالنسبة للإنسان الفاصل سواء فيما يتعلق بإنسان من قبيلة أخرى أو فيما يتعلق بذاته[٢] . فإن الإنسان البدائي لم يعرف المفهوم العام « للإنسان » فالإنسان في عرفه هو ابن قبيلة فقط « إن التركيبة النموذجية للوعي القبلي كانت على النحو التالي « الناس ليسوا أناساً ، الأحياء ليسوا إناساً أحياءاً والناس الحقيقيون هم الصم الذين لا لغة لهم والمتوحشون . . . إلى آخره . وانطلاقاً من هذه الأحدية يستطيع الفرد ولوحده أن يقيّم المقياس العضوي فقط من خلال مقارنة ذاته مع بقية أعضاء القبيلة وهو لا يرى الفروقات الكمية فحسب ، بل وأيضاً النوعية .

لم تمتلك الأنا ـ في المراحل المبكرة من التطور الأجتماعي ـ أهمية وقيمة مهيمنة ذاتية ، وذلك لأن الفرد متكامل مع القبيلة ليس كفرد مستقل فيها ، بل كجزء من الكل المتماسك لا يمكن له العيش بدونها هذا التمازج مهما كان في الوقت ذاته متزامناً : (أي أن مصير الفرد لا ينفصل عن مصير أبناء العائلة والقبيلة والأقران من الفئة العمرية ، وتاريخياً : (إنه يشعر

---

(٢) ماركس . ك . المؤلفات مجلد ٢١ . ص٩٩ .

وكأنه جزء من أجيال الأجداد العديدة ابتداءاً من الوالدين وانتهاءاً بعَرابي القبيلة الأسطوريين) .

يرمز إلى حياة الإنسان على أنها تضاد لا نهاية له لأفعال حدثت في الماضي . إن محاكاة الأجداد والأبطال والآلهة أكمل التماثل الكامل إلى القدر الذي لم يكن الفرد فيه قادراً على تمييز أفعاله الخاصة من أفعال الآخرين ، كان التقليد يعاش كتعامل مباشر : يشعر الأحياء بشكل محسوس فيما بينهم بوجود الأجداد ، إن الزمن غير منفصل عن تواصلية الأجيال . إن الموقف من الحياة والموت يوصف كانتقال طبيعي وجسدي مشترك . إن هذا ليس تعليلاً واعياً « للجذور » أو « المصادر » التي تفترض كذلك فهم الفروقات الذاتية عن الأجيال السابقة ، بل معاناة مباشرة للماضي في الذات ، ومساواة الماضي والحاضر .

ويظهر الفرد هنا مسؤولاً (ليس مجازياً ، بل محسوساً : الفدية ، الثأر) ليس فقط عن نفسه ، بل عن كل أبناء قبيلته وأجداده . وفي الوقت نفسه لا يعتبر ـ في أي من أفعاله ـ وحيداً متميزاً : ففي كل تصرف يقوم به يشعر ـ بشكل فعال جداً ـ بأنباء العائلة والأجداد والأرواح والآلهة .

وبقدر ما هي الروابط بين أبناء القبيلة والأجداد وثيقة وقوية ، بقدر ما هي غامضة بنية « الأنا » الذاتية . إن الفكرة التي تميز الكثير من الديانات حول التناسخ وانتقال الروح تؤكد على نسبية كل شخصية معينة ، وأيضاً فإن الوجود الفردي لا يُقدم كوحدة ثابتة ، بل كتصنيف متتابع للولادات والتناسخات الجديدة .

إن انتشار الوعي الأسطوري الذي لا يستطيع الفرد بفضله إلا أن يفصل « الأنا » ذاته عن أجداده المتعددين يصوره بدقة توماس مان في

« يوسف وأخوته » . فالعبد العجوز إليعازر يصف بأدق التفاصيل « حادثة من حياته وكأنها قصته » كيف تمّت خطبة اسحاق إلى ريبيكا ، وفي حقيقة الأمر لم يكن هو بذاته ، بل إليعازر آخر ، أي جده الذي يقوم بالمهام ذاتها في البيت « استمع يوسف ـ بغبطة ـ دون أن يعيق ذلك أي سوء فهم فيما يتعلق بالبنية النحوية لقصة إليعازر ـ دون أن يهتم أن « أنا » العجوز لم تمتلك حدوداً واضحة ، بل كانت وكأنها مفتوحة من الخلف ، مندمجة مع الماضي وموجودة خلف حدود فرديته وقد امتصت في ذاتها المعاناة التي وجب تذكرها وخلقها وبشكل خاص إذا نظرنا إلى الأشياء تحت أشعة الشمس في صيغة ضمير الغائب وليس المتكلم[1] .

لقد أدرك الوعي التقليدي استمرارية الحياة « والزمن بشكل عام » ليس كعملية طولية ، بل كعملية دورية التي لم يكن موضوعها فرد معين ، بل القبيلة ، العائلة . ولا يعرف ممثلوا شعوب اللغات غير المكتوبة ـ عادة ـ العمر الزمني الفردي ولا يعيرون ذلك اهتماماً خاصاً ، وهم يكتفون بذكر العمر الجماعي وحقيقة انتمائهم إلى مستوى عمري محدد ونظام القيادة الذي يُعبّر عنه ـ على الغالب ـ في مصطلحات نَسَبية . . . إلى ما شابه ذلك فهناك حيث لا يوجد نظام جوازات سفر لا يزال الاثنوغرافيون إلى اليوم يحصلون على الغالب على إجابات حول العمر من نموذج « من ذا الذي حصى سنوات عمري ؟ » لقد كانت طقوس التنسيب الدينية القديمة جماعية ، أما الموت الرمزي « للأنا » القديمة وميلاد الجديدة المثبتة اسم جديد أوجدا تواصلية كينونة فردية افتراضية ومتزعزعة .

يظهر خلال التطور التاريخي ـ وخاصة عند تقسيم العمل تتحول

العلاقات الاجتماعية بالضرورة إلى شيء مستقل ـ الفرق بين حياة وكل فرد ، وذلك لأنها تعتبر شخصية وحياته ذاته لطالما أنها تخضع إلى هذا الفرع أو ذاك من العمل والظروف المرتبطة بذلك[٢] .

إن التفريقية في الوظائف الاجتماعية وربطها بفئات مختلفة من الناس تعني أن الفرد قد انتمى إلى مجموعة متجانسة ، وفي الوقت ذاته إلى عدة جماعات مختلفة ولذلك يدرك نفسه من منظور « اشخاص هامين آخرين » : الأقارب ، الأصدقاء ، الشركاء التجاريين . . . إلى آخره . إن ذلك يكتشف من عمل وعي الذات .

وفي الأتجاه ذاته تتفاعل المفارقة الاجتماعية ، وذلك لأن الموقع العالي يعني نشاطاً أكثر فردية وتميزاً حرية ، وهو يتطلب اهتماماً كبيراً وانتباهاً مناسبين من الأخرين . وإذا كان الفرد تمتع بإرادة حرة فإن ما يهم المحيطين به ليس الميزات الموقعية ـ الأدوارية ، بل الفردية السيكولوجية = الطبع والدوافع والميول . . . إلى آخره وليس من قبيل المصادفة أن يوصف الناس من ذوي المراتب العالية بدقة وتفصيل أكثر مما يوصف التابعين والخاضعين الذين ترتبط ميزاتهم بالتحديدات العامة والموقعية ـ الأدوارية .

تقترن العظمة ـ باستثناء وخرق لنواظم معينة . إن الحرية والذاتية المطلقة تتوزع في الوعي الخرافي بين الآلهة والملوك الذين يُشار إلى « أنا » ذاتهم بأحرف كبيرة (وهذا يشير إلى تفردهم) أو تتحول إلى (نحن حماسية) تمتص في ذاتها شعباً بأكمله . وغالباً ماتتفاعل « الأنا » الألهية في

---

(٢) ماركس . ك . فيورباخ تضاد المعتقدات المثالية والمادية . ص٨٣ . ١٩٦٦

صفه اسم شخصي « يقول الأله التوراتي عن نفسه (أنا ذاك الذي قال « إني هاهنا » إن الإنسان التابع والخاضع الذي يشعر نفسه هدفاً

لاحتيالات الاخرين يؤنسن بشكل لا إرادي أولئك الذين يسيطرون عليه حتى ولو كانت قوى الطبيعة . وخلافاً لبقيه الناس فإنه يسمح لإبطال الملاحم - رغم إنهم لا يتمتعون بطبائع سيكولوجية - داخلية أن يخرقوا بعض المعايير الألزامية والمحرمات فيما ينحص الآخرين .

ومن المناسب هنا في هذا الصدد الاعتماد على مقطع من تعاليم الاوپانيشاد : « لقد كان كل ذلك في البداية أتمن *Atman*[1] فقد نظر من حوله ولم ير أحداً سواه . وأول شيء نطقة هو « أنا موجود » وهكذا ظهر اسم « الأنا »[2] .

ان هذه الوقائع توضّح مصادر الاتصال المتبادل « للأنا » الفردية والروح المطلقة التي غالباً ما تصادف في تاريخ الفلسفة . لكن « الأنا » بالحرف الكبير تتوضع عادة - في النصوص القديمة - في أفواه الإله أو الملك : أما « الأنا » الإنسان البسيط تبدو أكثر تواضعاً وأنها على العموم محيرة ، وهناك نوعاً من « الحق على الأنا » ينتمي فقط إلى من يحتل موقعاً أجتماعياً عالياً أو متميزاً .

استخدمت كلمة *Ego* في اللغة اللاتينية القديمة للإشارة إلى أهمية الشخص ومقارنته بغيره وتماماً كالنظرة المباشرة التي تستخدم عند الكثير من الحيوانات كإشارة تحدي أو اليت تُرتب بدقة عند الناس (فقد حرم على المواطن النظر إلى الحاكم وإلى اليوم ولا يعتبر لائقاً ، بل ومثيراً التحديق

بالنظر إلى شخص لا نعرفه) التحدث بضمير المتكلم ـ بغض النظر عن المضمون ـ تصف بالتأكيد على الذات ولتجنب ما يرتبط بهذا من مشاكل فقد صيغ نظام الطقوس اللغوية ، وخاصة صيغة النداء غير المباشرة ، وذلك عندما يخاطبون المنادي بصيغة المنادي المخاطب أو بشكل وصفي مثل « يا سيدي » « مسينيور » . . . إلى ما شابه ذلك . أن صيغة الاحترام في مخاطبة الأعلى يضاف إليها نعوت تحقيرية فيما يتعلق بالذات فبدلاً من ذكر « الأنا » يقال على سبيل المثال « الخادم المطيع » « العبد الحقير » .

تتمتع « لغة الإحتقار » أو « لغة الطقوس » بتقاليد عريقة وتوجد في جميع اللغات . أن صيغها تبدو أكثر جمالاً في لغات شعوب جنوب شرق آسيا . ففي اللغتين الصينية والفيتنامية لا يعتبر مقبولاً لتحدث عن الذات بضمير المتكلم بدلاً من « أنا » يجدر الإشارة إلى الموقف الذي يتبناه المتكلم من الجليس « إن عادة التحدث عن الذات بضمير الغائب تعيد إنشاء نظام المراتب الاجتماعية السائدة بإدق التفاصيل فالفرد عندئذ يذّكر نفسه على الدوام . أنه خاضع أمام مليكه وتلميذ أمام معلمه وصغير أمام الكبير . . . إلخ . ويمكن القول أنه لا يكون موجود بدون ذلك أي بدون إرتباطه بالآخرين . . إن « الأنا » الخاصة به تتماثل بالنتيجة مع الإدوار الاجتماعية والأسرية المتعددة[1] .

وفي اللغة الروسية يُعبّر عن المراتب في العلاقات الاجتماعية وما ينبثق عنها من مراتب سيكولوجية بشكل أساسي غير صيغة المخاطب « أنتم » للأحترام أو « أنت » الودية للتحبب ، أن هذه التفريقية تكون أكثر تعقيداً ودقة في اللغة الفيتنامية ويُعبّر عنها أيضاً في اختيار صيغة المتكلم أي أن

Phan Thi Dac. Situation de la Personne au Viet — Nam. Paris. 1966. (١) . *P. 153*

ضمير « أنا » يعبر عنه بمصطلحات مختلفة فكلمة « توي - تعني - الخاضع للملك » وهي تعبر عن الاتزان والمرتبة وتستخدم للتحدث عن القرباء ، وكلمة « تا » تعبر عن شعور تفّوق المتكلم وتستخدم في الحديث مع الصغار فقط والأدنى مرتبة ، وكلمة « مين » (في البداية كانت تعني « الجسد البشري » تعبر عن الودية وتستخدم عند التعامل مع الأقارب أو الأصغر من حيث العمر والمكانة . أما كلمة « تي » المستخدمة في شمال فيتنام فإنها تعني (في البداية « الخادم ») وتعبر عن علاقت الصداقة وتستخدم بين الأصدقاء مثلاً في جماعات الصبية .

أن المنابع الاجتماعية لهذه التفريقية تظهر بوضوح في اللغة الصينية حيث يُبّر عن مفهوم « الأنا » بأشكال مختلفة ، وذلك حسب ما ترمز إليه الكلمة ، إما الإفتخار وتأكيد الذات أو الخنوع . وفي الحديث الرسمي يصف المرء نفسه بكلمة (تشين) (العبد) « المطيع » « موو » التي تعني « لا أحد » لا أحدها . (من حيث المعنى المقابل المباشر للفردية وتميّز الأنا) وفي المراسلات الرسمية في الصين القديمة أستخدمت كثير من المترادفات « الأنا » للتعبير عن التواضع مثلاً « نيو = عبد » « الأدنى = يوي » (مين = الأعمى) (دي = الأخ الأصغر) . . . إلخ . وعلى النقيض من ذلك نجد في خُطب الامبراطور الفردية والتميز وهنا استخدمت عبارات مثل (غوا - جين) (أي الشخص الوحيد) أو (غوتسريا) السيد الأوحد[٢] وبكلمات أخرى تستخدم صيغة « الأنا » كتعبير متنوع لمكانة الشخص الاجتماعية ومستوى طموحاته وقد طرح عالم

---

(٢) -- *Bauev. W. Tch erleben und Autobiographie in alteren China . Heidelberger Jahr bu Cher. 1964.H.8.S.27*

النفس الأمريكي ر. بروان الذي بحث من هذا المنظور علة لغات مختلفة القانون التالي : إن أشكال المخاطبة المنطوقة بين الأعلى والأدنى تتطابق أينما كان مع أشكال التخاطب المتبادل بين الأشخاص الأقارب الذين يعرفون بعضهم بشكل جيد ومن مكانة واحدة . وأما أشكال المخاطبة من الأدنى إلى الأعلى تتطابق مع تلك الأشكال التي تستخدم من قبل أناس من مكانة واحدة ويعرفون بعضهم بعضاً معرفة طفيفة(١) وهكذا يستطيع المتقدم في المكانة أو السن مخاطبة الأصغر في صيغة « أنت » وهذه الصيغة متداولة بين الأشخاص الغربيين من بعضهم بعضاً في المكانة ، أما الأصغر فإنه يخاطب الأكبر بصيغة (أنتم) وهذه الصيغة متداولة بين أشخاص لا يعرفون بعضهم بعضاً لكنهم من مكانة واحدة .

إن مثل هذه القانونية تستخدم في المخاطبة غير المنطوقة (الإيماءات ، اللمس . . . إلخ) ويستطيع المتقدم التربيت على كتف الصغير عندما ينبغي على الصغير أن يكون في موقع طاعة بالنسبة للمتقدم . وبالمناسبة ليست هذه العبارة مجرد مجازيه فقط ، أن كثيراً من الحيوانات تترك أثراً في مناطق « ملكها » وهي لا تفعل ذلك فحسب ، تحافظ على منطقة « فردية » « جسدية » معينة بين الأفراد أيضاً . أن خرق هذه المنطقة يعتبر عدواناً ، والمنطقة « الفردية » عند الحيوانات الأقوى تكون أكبر . وعند البشر مثيل ذلك : ففي حالة التعامل يكون الأشخاص المسيطرين والمهيمنين منفصلين عن غيرهم ويحملون موقعاً مركزياً في الجماعة . . . إلخ أن ذلك لا يمكن إلا أن ينعكس في دعيهم الذاتي .

أن المدخل التاريخي الأرتقائي لدراسة الشخصية يشير إلى المرحلية في

---

(١) *Brown.R. Social Psychology, N.V. 1965, P, 54— 59* .

نشوئها : الفرد ـ الفرد الاجتماعي ـ الشخصية . بيد أن المرحلة العليا من تطورها لا تلغي الراحل السابقة ، بل تضُمها إلى منظومة تصنيفية جديدة وأكثر تعقيداً يرتبط سلوك الإنسان بالمدمج العفوي للمقدمات الطبيعية وشروط النشاط الحياتي . وعلاوة على ذلك يتحدد سلوك الفرد بنظام المعايير والمعاني الاجتماعية المدركة ، والمكانة الاجتماعية وعلاقاته مع أفراد القبيلة الأخرين . ويكتمل هذا عند الشخصية بوعي ذاتي أكثر أو أقل إستقلالاً إضافة إلى الموقف الذاتي ـ الاصطفائي من الادوار والأنشطة الاجتماعية .

ونشير إلى أن كثيراً من سمات الوعي القديم التي تبدو لنا كسمات على عدم نضجه ، ليسّت غريبة للانسان المعاصر . إن التغيرات في الأقنعة الطقسية في الممارسات البدائية تفسر ـ علاوة على إنها إظهار « تشتت » الشخصية ـ أنتقالها من طبيعة مزدوجة إلى أخرى . غير أن ذلك هو تعبير عن الحاجة البشرية الخالدة إلى الترميم والإبداع وهما ليسا معقولين دون اللعب وخرق القواعد المصاغة لذلك . ومهما كانت الصرامة التي تنظم الثقافة من أهم الجوانب الاجتماعية للسلوك فهي دائماً تترك مكاناً لبعض التغيرات والتنوعات المطروحة أما المشاركين ـ إضافة غلى ذلك فإن الثقافة ـ من خلال صياغتها لهذا الشكل أو ذاك ـ تتوقع بشكل دائم الامكانيات المشروعة للخرق من خلال التخفيف من إبعاد نشبها إلى زمن آخر مثلاً إلى « الزمن الأسطوري » الذي هو نقيض الحقيقي أو إلى شخصيات خارقة مثل الآلهة أو الأبطال الذين لا يستطيع الإنسان العادي تقليدهم ، أو نسبها إلى حالات مثل الأعياد والكرنفالات حيث تعتبر المخالفة المباشرة للقواعد والتماثل الاجتماعي الزامية (العبد يلعب دور الملك ، النساء

ترتدي ثياب الرجال . . . إلخ لقد تم الحفاظ على ذلك في وقت لاحق في « العالم المعاكس » أي الثقافة الهزلية التي تحطم المعايير والممنوعات القبلية وكأنها « تعيد إلى العالم فوضويته البدائية[2] أن « الأنقلاب الرمزي - ليس فقط صوت الانفعالات المكبوتة ، بل عمل السلوك المكثف الذي يمثل (بديل قوانين التعامل العامة والعينم والمعايير[3] وتكمن في اساسها آليات سيكولوجية عامة كشف عنها تشوكوفسكي بمثال حول « الانقلابات » الطفلية « الاخرق الكفيف » التي تساعد الطفل في تعزيز المعايير في وعيه وفي الوقت ذاته أنتباهه إلى إمكانيات البيئة المتنوعة الكبيرة[1] أن عكس الأمور وقلب الأشياء وصفاتها رأساً على عقب موجود دائماً في عالم فو لكور الراشدين (لنتذكر على سبيل المثال « مرّت قرية بجانب رجل ، وفجأة ومن بين الكلاب نبح غراب) الذي يعتبر تجسيداً للنفي والشدة والهزل الذين بدونهم لا يمكن ان يكون هناك أبداعاً .

وفيما يتعلق بموضوعنا فإن ذلك يعني أن عدم الاستقرارية والتعددية ، وتعدد ألوان « الأنا » الإنسانية لا تعني دائماً علامة على عدم النضج الاجتماعي أو العقلي . أن البيئة التي تضفي على « الذات » صفة الثبات صارمة جداً وذات معنى أحادي . وفي الوقت ذاته تحجّم من الإمكانيات الإبداع والتنويعية من خلال ربط الفردية بشكل مسبق بدور أجتماعي وجزئي واحد .

---

(٢) ليخاتشوف . د . س . بانشينكو . أ . م . عالم الضحك في روسيا القديمة موسكو . ص٣ . ١٩٧٦ .

(٣) *Babcock. B.A. Tntroduction – in Babcock .B.A. (eds). The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society. Tthaca – London. 1978. P. 14 .*

ورغم أن النشوء التاريخي للشخصية ووعيها الذاتي بمجموعة المقدمات الادراكية (تطوّر التفكير المجرد والميول نحو التصنيف) والبنيوية ـ الاجتماعية (تقسيم العمل الاجتماعي) والتقسيم الاجتماعي للمجتمع) والثقافية ـ الرمزية (الإقرار باستقلالية قيم « الأنا » أن هذه العملية لم تكن البتة أفقية وحتى أن أكثر ميزاتها العامة تتطلب إعادة دراسة في إطار معين تاريخي محدد صارم .

(١) تشوكوفسكي .ك . من اثنين إلى خمسة . موسكو . ١٩٥٨ . ص٤ .

صورة الإنسان ونموذج الثقافة

في اتحاد أزلي حقيقي
لا حدود له ،
للماضي والحاضر
تتراءى لي « الأنا » كمعجزة
تحضرني وحيدة في كل مكان

طاغور

يظهر وعي الذات من المنظور الانتربولوجي ـ مثله مثل الوعي ـ على أساس مقدمتين حقيقيتين هما : العمل والتعامل . ففي العمل يتوزع كل من دافع الإثارة (تلبية بعض الحاجات) والمضمون الإشيائي المباشر (مثال صنع الرمح الذي سيستخدم أثناء الصيد) . وهذا يتيح للإنسان تمييز نفسه ـ كفاعل ـ عن نتاجات ونتائج نشاطه . أن التعامل يفترض وجود اللغة وأنظمة إشارات خرى تفسّر التأثير المتبادل بين البشر وتسهم في التفريق فيما بينها وذلك ليس وفق ميزة واحدة ، بل عدة ميزات .

بيد أن العمل ـ كما بيّن ماركس ـ لا يعتبر وسيلة الحيوية الذاتية

فحسب ، بل يسهم في ظروف معينة في تغريب الإنسان وخضوعه وضياع كرامته الإنسانية . إن الإنسان يدرك ذلك النشاط على أنه نشاطه الذي يشعر فيه أنه حر نسبياً والذي يعتبر بالنسبة له ذات قيمة ومعنى ذاتيين حقيقيين . أن النشاط لالزامي الذي لا يجنى من وراءه نتائج مفيدة هو « كعمل سيزيف » لا فائدة منه . ولكن حتى العمل المفيد إذا ما مورس لخدمة مصالح الأخرين فإنه يقدم القليل من السعادة .

وليس من قبيل المصادفة إن نشاط ومبادرة المضطهدين في المجتمعات الطبقية لا يتجليان في العمل فحسب ، بل وفي القدرة على الهروب منه . هناك في فولكلور مختلف الشعوب إضافة - إلى البطل الذي يحب العمل والصبر ، الماهر ، الحاذق ، المخادع ، المنافق الذي يخدع بمهارة أسياده وحتى الله .

إن العمل لحساب « لأنا » و« لحساب السيّد » نُفذ وأدرك بشكل مختلف . أن إنتاجية العمل لدى الفلاح القن في أرضه الخاصة كانت أعلى من إنتاجية عمل السخرة ، وهنا لم يظهر فقط عدم الاهتمام ، بل وشكل من أشكال الاحتجاج الاجتماعي والنضال في سبيل الكرامة الإنسانية . وإذا أجبر الإنسان على القيام بعمل ما فإنه يؤكد على كرامته من خلال عمله الذي لا يتسم بالاهتمام . إن المقاومة الخاملة للعمال قد دفعت الطبقات المستغلة إلى إيجاد دوافع معينة فردية لرفع إنتاجية العمل « استبدال عمل السخرة بعمل مأجور » .

إن تغيير الموقف من العمل يستدعي تغييراً في قيمة أنواع المناشط القبلية (التناسب بين العمل واللعب ، النشاط الاشياتي ، والتعامل ، والعلاقات الإنتاجية والحياتية الأسرية ، التي ينشد فيها الفرد بشكل

خاص مجال تحقيق الذات من خلال التجربة الاجتماعية والثقافية التي يُدركها الفرد من خلال الأنا المدركة .

فهناك مثلاً في بعض المناطق المثقفة حيث يكون تأثير الأخلاق التقليدية البروتستانتية والتي بموجبها يظهر الخيار الإلهي للشخصية في نجاحاتها العملية والحاجة إلى الإنجاز ترتبط وقبل كل شيء بفكرة العمل ، أما احترام الذات فإنه يرتبط بالنجاحات المتعلقة بالنشاط المحسوس (التحصيل العلمي ، العمل) وكذلك بالقيادة . ان الأخلاق البروتستانتية تمثل من هذا المنظور الشخصي الذي يدمج ما بين الفاعلية العالية والاستقلالية والمسؤولية والمراقبة المحلية الداخلية والحاجة إلى الإنجاز في مقابلة الخمول بالتبعية وبما هو خارجي وبيد أنه هناك الثقافات التي يعتبر فيها اللعب المجال الأساسي للحرية ، أما القيم المرتبطة بالمتلكات الجماعية (الأسرة ، التعاونية ، الحب) فإنها توضع فوق النشاط المحسوس . وهذا يميز بالضرورة نماذج وعي الذات التي تميز هذه الثقافات ولا تكمن الأشكالية في أن بعض الأفراد والثقافات أكثر فعالية من غيرها ، بل في وجهة هذه الفعالية .

إن المصطلحات التي يتم بها وصف ميزات الشخصية (يسميها النفسانيون الأوصاف الشخصية) هي أيضاً ذات معنى قيمي معياري ، مع العلم أن مجموعة الصفات المرغوبة وغير المرغوبة تكون متشابهة عند معظم الشعوب . . . تعتبر الشجاعة وحب العمل صفتان إيجابيتان ، أما الجبن والكسل فإنها صفتان سلبيتان . بيد أنه من خلال التحليل العميق ، فإن وهم عمومية المعايير القيمية المعيارية يصيبه الخلل . فعلى سبيل المثال تعتبر الشعوب الأوروبية أنه من البديهي أنه كلما كان الطفل متقدماً في

السن ينبغي له أن يكون مسؤولاً اجتماعياً أكثر فعلى النقيض من ذلك تعتبر شعوب الماساي *Maasai* الافريقية أن الفتيان المحاربين أقل مسؤولية من الأحداث الأطفال . لماذا ؟ لأن أطفال من سن ١٢ ـ ١٤ يؤدون عملاً هاماً ومسؤولاً يتعلق بالعناية بالحيوانات في الوقت الذي يكون فيه المحاربون منشغلون بالتمارين العسكرية . أن دائرة حقوقهم وواجباتهم محدودة جداً أما التعامل فإنه ينحصر في دائرة مجموعتهم العمرية . ويتم التفريق بشكل حاد بين المطاليب المصروحة أمام الرجال والنساء[١] وأمام نشأة المعايير المختلفة للتقويم الذاتي وأحترام التراث .

لقد رتبطت الاستقلالية على الدوام بالحرية وبإمكانية المحافظة على الحيوية الحياتية ، أما نقيض ذلك فهو الخمول والعجز . . . . إلخ . غير أن الضبط الذاتي يمكن أن يكون موجهاً إلى الخارج من أجل إيجاد التناسب بين البيئة وبين حاجات الفرد وكذلك إلى الداخل من أجل إيجاد التناسب بين الصفات الذاتية والحاجات وبين متطلبات البيئة وفي الأدبيات السيكولوجية نجد أن حرية الشخصية وتحقيق الذات يرتبطان بالصيغة الابتدائية للضبط وبإمكانية تغيير البيئة المحيطة بيد أنه إذا كانت الحرية تشتمل على إدراك الضرورة فإن الضغط الذاتي الداخلي الموجه إلى التغيير الذاتي ليس أقل واقعية .

أن الدوافع التي تثير الشخصية للوقوف على طريق التكيف مع العالم بدلاً من النضال في سبيل تغييره يمكن أن تكون متنوعة : إدراك محدودية

---

(١) *Kirk.I. Burton M. Meaning and Context: a study of contextual shifts in The Meaning of Maasai Personality discriptors – American Enthologist, 1987. V.4. No 4. P.734 - 764.*

الإمكانيات ، القبول بإخلاص بالنظام الحياتي القائم على أنه الوحيد الممكن ، السعي ببساطة « للسباحة وفق التيار » لأن ذلك أسهل . إن أشكال هذا التكيف هي أيضاً مختلفة : منها توفر إمكانية التطابق الحقيقي مع أولئك الذين إلى جانبهم القوة ، وبفضل ذلك يبدأ الفرد بالشعور أنه الأقوى أن الإحساس الوهمي بالحرية الذي يوفر الإيمان بالله أو القدر أو الفاعلية الداخلية المتوترة الموجهة إلى معرفة أو كمال الذات وتتنوع وفق ذلك التقييمات الأخلاقية الممكنة لمثل هذه الأفعال .

أن الاسترشاد بالنموذج الأول والثاني للضبط الذي يرتبط فيه على الأكثر مسمات محددة للشخصية وهي ذات مقدمات ثقافية خاصة بها ففي علمي الثقافة والمعاني يميزون بين الثقافات السائدة المعتمدة على الغالب على نمو النشاط المحسوس والمعرفة الموضوعية وبين الثقافات التي تثمن أكثر النضج والاستبطانية والتعامل الذاتي . أن النموذج الأول أكثر حركة وديناميكية ، غير أنه يمكن أن يتعرض لخطر الاستهلاكية الروحية ، أما الثقافات التي تعتمد على التعامل الذاتي « القادرة على تطوير الفاعليات الروحية الكبيرة تبدو على الغالب أقل ديناميكية مما تتطلبه حاجات المجتمع البشري »[1] .

ورغم كل الشرطية فإن محدودية هذا التقابل لا يمكن إلا حسبانها عند مناقشة إشكالية الشرق والغرب ، وخلال إبراز السمات السيكولوجية لممثلي هذه المناطق . إن نموذج الإنسان الأوروبي الجديد الذي ستتم دراسته لاحقاً يعتبر النشاط الفعال المحسوس الذي يؤكد أن الشخصية

---

(١) لوتمان . ي . م. حول نموذجي التعامل في منظومة الثقافة . دراسات حول نظم الإشارة . مدينة تارتو . ١٩٧٣ . الاصدار السادس . ص ٢٤٣ .

تتكون وتظهر وتدرك ذاتها بادىء ذي مبدىء من خلال أفعالها . تُشكل العالم المادي وذاتها . أما الفلسفة الشرقية ـ وعلى وجه الخصوص الهندية ـ فانها على النقيض لا تولي أهمية للنشاط المحسوس وهي تؤكد أن النشاط الأبداعي الذي يؤلف جوهر « الأنا » يتشر في المجال الروحي الداخلي ويتم إدراكه ليس عبر التحليل ، بل من خلال واقعة الرؤية السريعة « للساتوري » الذي هو في الوقت ذاته الإيقاظ من النوم وهو أيضاً تحقيق الذات والانغماس في الذات .

إن التناقض غير الحقيقي للفلسفة الهندية يكمن في أنه رغم أن « الأنا » هي مفهومها المركزي فإن هدفها السامي هو « الانعتاق من الذات » .

لا يوجد هنا نفي لوجود الأنا الصغرى ، التجريبية والفردية في الاوباينشادا أو البوذية . غير أنه يتم تحديدها من خلال الميزات الموضوعية ، وتميز البوذية إن الأشياء التي يقارن المرء أحياناً نفسه بها لا تشكل « الأنا » الحقيقية . أن « الأنا » لا ترتبط بمحصلة « ماهولي » وتتحدث النصوص البوذية كثيراً عن الشيء الذي لا يعتبر « الأنا » لكنها لا تتحدث عما تمثله هذه « الأنا » وهناك في أحد هذه النصوص وصف لحادثة حين سأل الكاهن المتجول فاتشخاغوتا بوذا هل توجد « الأنا » ؟ صمت بوذا هل يعني أن « الأنا » غير موجودة ؟ ألح الكاهن بالسؤال لكن بوذا ظل صامتاً ، وغادره الكاهن . لماذا لم تجب يا سيدي على الأسئلة المطروحة ؟ ـ سأله تلميذه المحبوب أناندا . « ذلك ـ أجاب بوذا ـ لأن الأجابة الإيجابية على السؤال الأول قد يؤكد فكرة الديمومة ، أما الإجابة على السؤال الثاني يؤكد فكرة زوال « الأنا »[1] أن كلا الأجابتين قاطعتان

---

(١) رادخاكيرر شنان . س . الفلسفة الهندية . موسكو ١٩٦٥ . المجلد الأول . ص ٣٢٧

وذلك لأن السؤالين غير صحيحين : أن أسئلة مثل : « ماذا تعني الأنا ؟ » أو « أين تقع الأنا » ؟ تعتمد على تلقي معرفة موضوعية جاهزة . إضافة إلى ذلك فإن كينونة الموضوع مفتوحة دائماً . أن السؤال « من أنا ؟ » يفترض البحث عن الطريق الحياتية التي لا يمكن التعبير عنها في صيغة كاملة وذلك لأن هذه الطريق غير مكتملة .

وتعلّم البوذية أن حالة « الانعتاق من الذات » « الذات اللاكونية *Anatman* » يتم بلوغها عندما يتخلص الفرد بشكل كامل من أنانية الذات والخصوصية والاهتمام با« الأنا الصغرى » من خلال بلوغ الاندماج مع المطلق . « أن التعمق وإدراك فكرة إنه لا توجد أية « أنا » ولا يوجد شيء « لي » ولا توجد « روح » ، بل يوجد عمل متغيّر ماثل دائماً لبعض المكونات ـ هذه هي « المعرفة الحقيقية »)[٢] .

أن الموقف من الاندماج التأملي مع العالم وذوبان الذات في المطلق تتقاسمه تعاليم فلسفة دينية شرقية أخرى . ومن هذا المتطور يمكن أعتبارها شاملة . وهي في الوقت ذاته نسبية مثلها مثل مبدأ تحقيق الذات المحسوس والمتكامل أو الوقف من إخضاع « الأنا » اللا انضباطية الجماعية . أن تناسبها ومضمونها المحدد يتنوعان بارتباطهما بالإطار الثقافي والاجتماعي .

أن تعاليم الفكر الفلسفي الديني الياباني ولصيني مثل الكونغوشية والبوذية الداوسية متفقة في تأكيد ما هو إنساني ، وكمال الذات وحسب أقوال داعية الكونغوشية (مان تسزي) « تكمن كل الأشياء في ذاتنا .

---

(٢) شيرباتسكوي . ف . ي . تعاليم البوذية الفلسفية . بتروغراد . ١٩١٩ . ص ٤٤ .

ولا توجد سعادة أكثر من بلوغ الذات ولكشف عن الإخلاص[٣] . أن الحقيقة والإخلاص يتطابقان وذلك لأن طريق الحقيقة وحيد وكل فرد يجده بنفسه .

غير أن الكونفوشية التي أصبحت ايديولوجية رسمية للامبراطورية الصينية اكتسبت صفة المحافظة الأمنية مؤكدة وقبل كل شيء على ضرورة النظام والالتزام بقواعد ما هو قائم والخضوع للحاكم . . إلى ما شابه ذلك . أن الالتزام بقواعد التهذيب يعني معرفة المرء لمكانه في المجتمع والعمل وفق المنصب الذي يشغله . أن « الانعتاق من الذات » اكتسب في هذه الظروف معنى مغايراً ـ وهو رفض كل شيء لا يتناسب مع أطر العلاقات الاجتماعية القائمة . ويقول ل . س . فاسيليف أنه في الثقافة الصينية طرحت اشكاليتا الحياة والوعي وحلّتا هاتين الاشكاليتين دون نسبهما إلى الشخصية وإدراكها . إن الشيء الأساسي في التوجه الإنساني الصيني ـ التقليدي كان الإحساس بالواجب وضرورة التناسب بين ما هو محدد اجتماعياً وبين المعيار الجمالي . أم ما يعتبر أساسياً ليس القوة الروحية أو الغنى الثقافي والنمو المتكامل لشخصية معينة ، بل تناسب أية شخصية دون أرتباطها بميزاتها الفردية وقدراتها والدور الاجتماعي المحدد[٤] .

أن المبدأ العام في البوذية والداوسية[٥] « اللاعمل » يعني ليس فقط

---

(٣) الفلسفة الهندية القديمة . موسكو ١٩٧٢ . مجلد ١ . ص ٢٤٦ .

(٤) فاسيليف . ل . س . بعض صفات نظام التفكير والسلوك والسيكولوجية في الصين التقليدية . في كتاب الصين ـ الماضي والحاضر . موسكو . ١٩٦٧ . ص ٧٤ .

(٥) الداوسيه : أحد التيارات الأساسية في الفلسفة الصينية القديمة . وهي احدى

عدم الفعل الحاصل ، بل السعي لكي لا يخرقه النظام الطبيعي والأشياء . أن رفض النشاط الخارجي المحسوس يحرر الحكيم من الشهوات الذاتية ويتيح بلوغ الهارموني المطلق . أن مجمل نشاطه يتحول إلى الداخل ويصبح روحي خالص .

أن تعليم هذا الفن هو عمل فردي محض .

يقول كافاباتا ياسنوناري : « بالطبع هناك معلّمون وهم يعلّمون التلاميذ بواسطة الموندو[1] » ويعرفونهم إلى الأدب القديم ، غير أن التلميذ يبقى المسؤول الوحيد عن أفكاره ويتم بلوغ الحالة بجهود خاصة خالصة . أن الحدس هنا أهم من المنطق وأن النضج الداخلي أهم من المعارف المكتسبة من الآخرين »[2] وبما أن في ظروف الاستبداد المميت الشرعي يمكن للحرية أن تظهر فقط في وعي الذات فإنه في نصوص الداوسية في تاريخ الصين القديمة[3] إنها تظهر أقوى في عصور الأزمات والمآرق عندما تطرح أمام الناس المفكرين أسئلة لم يكن بمقدور الأيديولوجية التقليدية

الديانات المنبثقة عن فلسفة الداوسية . إن أساس الايمان في هذه الديانة هوالبحث عن السعادة الخالدة التي يتم بلوغها عن طريق الفضائل العشر منها : (واجب الأبن ، الصبر ، التضحية بالذات ... إلخ) (المترجم) .

(١) الموندو : حوار بين المعلم والتلميذ الذي يقوم على الأحساس بإسلوب بلوغ المهمة وليس الأسلوب العلاقي . وهو المعاناة دون لفظ كلمات .

(٢) غريغوريفا . ث . ب . الفن الياباني التقليدي . موسكو . ١٩٧٩ . ص ٢٧٤ .

(٣) *Bauer. W. Icherleben und Autobiographi in altern China. Heidelberger Jahrbucher. 1964. H. 8S 12–40.*

الاجابة عليها . لقد كانت مثلاً عصر « السُلالات الستة » بين عامي (٢٢٠ ، ٥٨٩) حين يظهر نموذج جديد للبطل الأزلي ويتطور أدب الاحتجاج ، وتظهر اللوحة الذاتية وتصبح الأنا الفردية مادة للتحليل الفلسفي . . إلخ .

إن مؤلف فكرة « الانعتاق من فكرة « الأنا » » المكتوبة في صيغة رسالة مفتوحة إلى الصديق شي ـ خوان (٢٢٣ ، ٢٦٢) يكتب أن التحليل الذاتي والتعبد ليسا قدراً ، بل وسيلتان ضروريتان للنقد الذاتي . وهو يفسر بالتفصيل لماذا لا يستطيع أن يكون موظفاً جيداً كالذي تتطلبه الأخلاق الكونفوشية قد أصبح نموذجاً للعديد من المؤلفات الصينية لاحقاً .

أن الفترة « الفردية » الثانية من الثقافة الصينية هي فترة حكم سلالة « تان » (٦١٨ ـ ٩٠٧) عندما قدّم الانعطاف نحو الاشكاليات الإنسانية للبوذية تفوق هام على الكونفوشية أن الشيء المميز هنا هو أنه في « كتابات » المعلم المعروف في فترة حكم تان لين ـ تسزي استخدمت كلمة « إنسان » أكثر من ١٩٦ مرو وكلمة داو ١٥٥ مرة وكلمة بوذا ١٢٨ مرة .

أما الموجة الثالثة من الإحساس الفردي ترتبط بفترة حكم سلالة مينغ (١٣٦٨ ـ ١٦٤٤) واقترنت باسمه فلاسفة التيار الذاتي ـ المثالي فإن يامين ، ڤان غينا وعلى وجه الخصوص الفيلسوف لي تجشي الذي كتب « إن كل إنسان قد أهدته السماء الحياة يتمتع بهدف فردي خاص به ولا ضرورة لمعرفة ذلك من الكونفوشية »[٤] .

---

(٤) *De Bary. T.W. Individualism and Humanitariansm in Kate Ming thought inself and society in Ming thought. N.Y.L. 1970. P.199.*

إن عدم ثبات الأحكام الفلسفية مرتبط أرتباطاً وثيقاً بتغيير البيئة الاجتماعية ودائرة الإمكانيات الحقيقية للنشاط الاجتماعي . وعندما يكون المجتمع في حالة تقدم فإنه يثير الناس إلى تحقيق الذات المحسوس والمتكامل وفي الفترات الحرجة من التاريخ عندما تكون الحياة فقيدة باطر الروتين البيروقراطية القاسية فإن إمكانيات النشاط الاجتماعي البناء تضيق مولدة عند المبدعين إحساس مرهق أنه لأحد بحاجة إليهم ولكي يحققون قدّراتهم منهم أما يقفون على طريق النضال الثوري مع أنه من أجل ذلك لا توجد دائماً مقدمات ضرورية أجتماعية أو شخصية أو أنهم يضطرون إلى البحث عن الأمان في الهروب أو الانعزال في عالمه الداخلي المغلق .

وفي الشرق حيث استمرت فترات الصمت الاجتماعي قروناً عديدة فقد صاغت الثقافة استجابات محددة للهروب : مغادرة الحياة بشكل عام (الانتحار) أو الهروب من الحياة الاجتماعية (الرهبنه) أو ما يرتبط بها من مآسي وخيبة الآمال وليس من قبيل المصادفة تلك الفكرة أن عظماء الناس يعبرون الحياة دونما ملاحظة ، هذا ما يكرره باستمرار الفلاسفة الهنود وهكذا فإن فيفيكاناندا يعتبر بوذا والمسيح بطلي الدور الثاني بالمقارنة مع العظماء الذين لا يعرف العالم عنهم شيئاً والذين يعبرون ولا يحصلون على شيء لأنهم يعرفون القيمة الحقيقية للفكر[٥] .

أن الثقافة الشرقية تقدم الكثير من الأمثلة للتواتر المتنوع للقوانين المعيارية للسلوك على أساس تحديد الخارجية والروحية الداخلية . وهكذا فإن الشعراء الصينيين في القرنين الثامن والثاني عشر الذين كانوا في الوقت ذاته موظفين حكوميين عاشوا ضمن مقاييس روحية مختلفة وقد بقيوا أثناء

---

(٥) فيفيكاناندا . كرامايوغا . بتروغراد . ١٩١٦ . الفصل السابع .

نشاطهم الوظيفي مونفوشيون مطيعون أما في حياتهم الخاصة وأبداعهم الفني كانوا بوذيين أو داوسيين»[1] أن المثال المتميز هنا هو الشاعر سوتشي . الذي أصبح فيما بعد موظفاً حكومياً ذي مرتبة عالية ، آمن بإخلاص المبادىء الكونفوشية حول الكمال الذاتي وقيادة الناس حاول القيام باصلاحات إدارية . . . إلخ . غير أنه أدرك محدودية إمكانياته . وقد كتب في رسالة « حديث حول تشاوتسو » أن هنالك زمن قد يبدو هادئاً وخالياً من المشاكل ، ولكنه في جوهره ـ الأخفاقات لا تخضع القياس التي لا يستطيع الموظف تجاوزها لأنه إذا بدأ العمل بحيوية فإن السماء المعتادة على الهدوء لن تصدقه ، ويعتبر سوشي نفسه فاقداً للاستخدام الحقيقي . إن الفلسفة التأملية الداوسية والبوذية تؤكد أن كل شيء غير حقيقي وهو إلى زوال وتنظر إلى فكرتي الحياة والراحة في التأمل الداخلي .

وبما أن التطور التاريخي لمفهومي الشخصية والإحساس « بالأنا » يدرسان في هذا الكتاب من خلال المعطيات الأوروبية بشكل كبير فإننا نحاول مقارنة القانون « الأوروبي » مع القانون الياباني .

لماذا القانون الياباني بالتحديد ؟ لأنه في اليابان قد تكونت ثقافة خاصة بها بلغت شاواً عالياً في التطور ولا يمكن تسمية المجتمع الياباني أنه « ضعيف » « غير ديناميكي بشكل كافٍ » « غير متميز » والهام هنا أيضاً هو أنه قد كرست الكثير من الدراسات المتخصصة لإبراز ووصف الطابع القومي ومن بين واضعي هذه الدراسات هناك اليابانيون أنفسهم .

---

(١) مارتينوف . أ . س . البوذية والكونفوشية : سو دون بو (١٠٣٦ ـ ١١٠١) وتشجو سي (١١٣٠ ـ ١٢٠٠) في كتاب البوذية ، الدولة والمجتمع في بلدان شرق ووسط آسيا في القرون الوسطى . موسكو ١٩٨٢ .

في ماذا يكمن خاصية نموذج الإنسان الياباني ؟ .

يؤكد نموذج الإنسان الأوروبي الجديد على القيمية الذاتية ووحدته وكليته ، أن تشتت الأنا الجماعية تُفهم هنا على أنها شيء مرضي وغير طبيعي أن الثقافة اليابانية التقليدية التي تؤكد تبعية الفرد وانتسابه إلى مجموعة أجتماعية محددة وتنظر إلى الشخصية على أنها تجمع وتطابق عدة « دوائر الواجبات » المختلفة : الواجب تجاه الامبراطور ، الواجبات تجاه الوالدين وتجاه الناس الذين قد فعلوا شيئاً ما لأجلك والواجبات تجاه الذات .

يُقيم التقليد الفلسفي الاخلاقي الأوروبي الشخصية بشكل عام معتبراً أفعالها ـ في مختلف الحالات ـ أظهارات لجوهر واحد . أن تقييم الإنسان في اليابان يرتبط حتماً « بدائرة » الفعل الخاضع للتقويم « يتجنب اليابانيون الحكم على تصرفات وطباع الإنسان بشكل عام ، بل يقسمونها إلى مجالات منفصلة يوجد في كل منها قوانينها الخاصة بها وقانون الأخلاق الخاص بها »[٢] يسعى الفكر الأوروبي إلى تفسير تصرفات الإنسان « من الداخل » هل يعمل الإنسان إنطلاقاً من شعوره بالشكر أو الوطنية أو لغاية في نفسه . . . إلخ أي بمعنى آخر فإن الأهمية الحاسمة هنا من المنظور الأخلاقي تعطي للدافع الكامن وراء التصرف وفي اليابان ينبثق السلوك في القاعدة والمعايير العامة . والهام هنا هو ليس سبب تصرفات الإنسان على هذا ، بل هل هو يتصرف وفق الواجبات لتقليدية المرعية .

أن هذه الفروقات مرتبطة بالطبع بمجموعة كاملة من الظروف الثقافية والاجتماعية . إن الثقافة اليابانية التقليدية التي تكونت تحت تأثير

---

(٢) أوفتشينيكوفا . ف . غصن الساكورا . موسكو ١٩٧١ . ص ٥٩ .

الكونفوشية والبوذية ليست فردية أن الشخصية هنا تبرز فيها ليس كشيء ذو قيمة ذاتية ، بل كرابطة وصل لواجبات خاصة معينة ومسؤوليات تنبثق من انتماء الفرد إلى الأسرة والقبيلة .

فإذا كان الأوروبي يدرك ذاته عبر تميّزه عن الآخرين فإن الياباني يحقق ذاته عبر المنظومة المتصلة « أنا ـ الآخرين » « جزء من » أن هذه الأخيرة ليست الأنا المادية المجردة ، بل تتواجد في الطبقات الخارجية للشخصية وفي علاقاتها المعينة مع الآخرين ولذلك لاتوجد عند اليابانيين تقسيمات إلى احساس « داخلي » و« خارجي » وما ينبثق عن ذلك من مشاعر « الذنب » و« الخجل » وفي وقت مضى عرّفت عالمة الانتربولوجيا الامريكية ، بينيدكت الثقافة اليابانية أنها « ثقافة خجل » انبساطية على عكس « ثقافة الذنب » الغربية الانطوائية بيد أنه في نتيجة الاختبارات السيكولوجية ، فإن اليابانيين يبدون أكثر أنطوائية من الأوروبيين وهذا يتناسب مع التوجه القيمي لثقافاتهم التقليدية .

لقد شبّه العالم اللغوي الياباني موري دزيدزي النموذج الأوروبي للشخصية بالبيضة في قشره ، أما اليابانية فهي البيضة دون قشيرة . أن « البيضة في قشرة » لها غلاف قاسي خال من الطبقة المرنة الخارجية . وبما أم محتوى البيضة محمي بالقشرة فإنه من الصعب تخريبه . ولكنه إذا تجاوز الضغط الخارجي الحدود الطبيعية فإن البيضة ستنكسر . وبسبب أن الجزء الداخلي محصور في القشرة . فإن كل بيضة تبدو كمادة مستقلة يمكن وضعه بشكل مستقل في مجال مكاني واعطائها تسميته مستقلة . أن الغبار الذي يتوضع على القشرة القاسية الملساء لا يدخل إلى الداخل ويمكن إزالته بسهولة ولا يمكن ـ حسب مظهر البيضة الخارجي ـ معرفة ما إذا كانت

البيضة فاسدة مع أن الحماية الخارجية تحمي البيضة إلى حد كبير من التلوث وعلى النقيض من ذلك فإن « البيضة بدون قشرة » تكون طرية ومرنة أن البيضة غير المحمية بقشرة تتلف بسهولة ، ولكن ليس بسبب ضربة مفاجئة ، بل بطيئة من خلال الاستسلام للضغط الخارجي . وبما أم مثل هذه البيضة غير متبلور نسبياً فإنه لا يمكن أعطائها تسمية ونقلها من مكان لآخرين دون وضعها في وعاء وعليها يتوضع الغبار الذي يصعب إزالته ، بينما يمكن بسهولة - من خلال الغلاف الرقيق - معرفة بداية الفساد .

ومن هذا المنظور فإن العالم الداخلي والأنا الذاتية بالنسبة للأوروبي (الشخصية القوية) هما شيئان حقيقيان محسوسان ، أما الحياة فهي ساحة معركة يحقق فيها مبادئه أما الياباني فإنه مهتم أكثر بالمحافظة على التماثل « الليّن » الشيء الذي يؤمن انتمائه إلى المجموعة ومن هنا تنبثق منظومة أخرى للقيم أن الشخصية التي لا تملك « قشرة » تغير بسهولة الشكل وتتكيف مع الظروف ولكن يضعف الضغط فإنها تعود إلى حالتها الأساسية . أن التكيف والرغبة في « التشبه بالأخرين » لم يعتبر في اليابان شيئان قدريان أن العادة في التوافق بين الشكل الخارجي للحياة وآراء وتقويم المحيطين ، وهذا يتناسب مع مصدر كلمة السعادة في اللغة اليابانية (أفاسي) المشتقة من الأفعال « سورو = عمل وافاسيرو = توحيد ، وتحليل و« تكيف » أن مفهوم « افاسي » أي التكيف مع الجليس يرتبط بمفهوم « الانعتاق من الذات » .

ورغم أن مخزون اللغة اليابانية غني بالعواطف إلا أن اليابانيين لا يثقون بالتعامل اللغوي معتبرين أن الكلمات تشوش التفاهم المتبادل الحقيقي . وحسب ملاحظة الكاتب الياباني ي . كافاباتا لا تكمن فيها

يقال ، بل في المعنى الكامن وراء ذلك .

هل هناك ضرورة للتعجب لدى مقارنة لوصف الذات عند أطفال تتراوح أعمارهم بين ستة أوتسع أو أربع عشرة سنة من إحدة عشرة بلداً (أمريكيين) فرنسيين ، ألمان ، كنديين ، أنكليز ، وفرنسيين وأتراك ولبنانيين . . . وغيرهم) وهم يجيبون على أسئلة مثل « من تكون ؟ » « ماذا تعتبر نفسك ؟ » ماذا تستطيع أن تقول عن نفسك ؟ » فإن الأطفال اليابانيين سيتميزون عن غيرهم باستخدام مجموعة كلمات أقل في وصف الذات الشيء الذي لا يرتبط مطلقاً بمستوى تطورهم العقلي[1] لقد نسف تطور الرأسمالية والتمدّن *Urbanism* في اليابان ـ وخاصة في فترة ما بعد الحرب ـ إلى حد كبيرة الكثير من القيم الفردية التقليدية . أن شبيبة المدينة اليابانية اليوم هي أكثر أنانية وذاتية وهي تولي أهمية كبيرة لدوافع تحقيق الذات الفردية والتي كان تتمثل في الماضي في مفاهيم الانتماء الأسري أو الولاء للمؤسسة[1] . ويتبدل أيضاً أسلوب السلوك اللغوي . إضافة إلى ذلك فإن نموذج الإنسان التقليدي يبقى بالنسبة للكثيرين موضع اختيار بشكل مدرك أو نموذجاً عن مدرك .

وكما نرى فإن الطريق (من الذات إلى الشخصية) ليس واحداً . فإن

---

(١) *Lambert. W.E., Klinberg O. CHkldren's Views of foreign Peoples. A.Cross-National Study. N.Y. 1967. P.4.*

(١) لا تيشيف . ي . أ . الزواج والأسرة في اليابان المعاصر . مجلة شعوب آسيا وأفريقيا . ١٩٨١ . عدد٢ ـ ميخائيلوفنا . ي . د . النظام التقليدي لتطبيع الأطفال في اليابان في كتاب « اثنوغرافيا الطفولة » . الأشكال التقليدية لتربية الأطفال والأحداث عند شعوب شرق وجنوب شرق آسيا . موسكو ١٩٨٣ .

البشرية تملك قوانين مختلفة للشخصية لا يمكن وضعها في نسق معرفي واحد ـ أي من « الاسهل إلى الأصعب ومن الأدنى إلى الأعلى » أن تعبير « الشخصية في مرآة الثقافة » لا يعني أن الإنسان ذاته ينظر إليه بالنتيجة في أكثر من مرآة . أن مرآة الثقافة ـ هي التاريخ التي لا يعكس فحسب مواضيع مختلفة ، بل ويكون ويشير إلى صقل وتغيير وإعادة تشكيل ما تمت رؤيته ذات مرة . ولذلك فإن علم ثقافة الشخصية يجب أن يكون بالضرورة تاريخياً .

الفصل الثاني

التركة القديمة

كثيرة هي عجائب الدنيا
وأعجبها هو الإنسان
سوفوكليس

لم تُدرس أية من الحضارات القديمة بشكل مكثف ولم يُطرح مثل هذا الكم الكبير من الآراء المختلفة كالتي تناولت الحضارة اليونانية القديمة . . . فبعض الباحثين يؤكدون أنه هنا على وجه التخصيص صُنعت لأول مرة « اكتشافات الإنسان » وتمّ تثمين قيمة الشخصية الإنسانية ويؤكد آخرون أن التركة القديمة القائمة ليس فقط على التاريخ ، بل على الفضاء لا تمت بصلة إلى التوجه الإنساني ، ولم يكن هناك ولا حتى كلمة واحدة في اللغة اليونانية القديمة تناول مثل هذه الظواهر : مثل الشخصية ، الإرادة ، الضمير أن الشخصية الأغريقية كما يشير الباحث الأمريكي أ . ادكينز - لم تكن تملك بنية ثابتة وصلبة والتي تعتبر في يومنا هذا طبيعية ، وذلك يبدو له مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً ببنية وقيم المجتمع الاغريقي التي تولي أهتماماً ضئيلاً لنوايا الأفراد[1] .

---

(1) *Adkins. A.M. from Many tu the One. A Study of Personality and*

ولكي نتبصر من هو المحق في هذا الجدال الطويل لابد من البدء بتحديد الأسئلة . وأول هذه الأسئلة (عن أي أغريق قدماء يدور الحديث ؟) فإن عالم هوميروس مع عصري بيريكلوف او الهيلليني وأيضاً حسب أية مصادر هذا العالم ؟ أن الميثيولوجيا تعبّر عنه بالطريقة التالية : عبر الملحمة والمأساة أو غير ذلك كالقصيدة الغنائية والنصوص الفلسفية لا تعبر عنه كوثائق حياتية . وأخيراً ما هو المقصود باكتشاف الإنسان ؟ ومنشيء مفهوم « الشخصية » والنظريات الفلسفية حول الإنسان ؟ أو الاستغلال الفردي عن القبيلة ؟ أو فردية الانفعالات والمعاناة والدوافع ؟ أو اظهارات الاستبطانية والانطوائية ورفع الاهتمام بالأنا الذاتية ؟ أن مناصري التفسيرات الإنسانية للتركة يقيمونها حسب النتائج ، والانتقادات العلمية حسب مصادرها وعناصرها . أن الثقافة الأغريقية القديمة في مصادرها هي عملياً مبهمة وغير سيكولوجية مثل بقية المجتمعات الابوية .

أن الآلهة الأغريقة القديمة رغم عدم تبلورها الانتربولوجي لم تكن أفراداً في المعنى السيكولوجي ولم تكن مهم حياتهم الخاصة أو وحدة نفسية . وعلى الغالب كانت القوى المجازية التي كان الأغريقي القديم يوجدها بسهولة ويفرقها بسهولة : مثلاً يرتبط عادة باسم زيوس النعت الذي يشير إلى إحدى وظائفه التي بدونها لا يستطيع الاستمرارية مثل : مولد الصواعق ، ساكب المطر ، إله الهزات الأرضية . . . إلخ .

أن الديانة الأغريقية لا تعرف التعامل الروحي المركز مع الالهة أو الصراحة الفردية إن « لانفسانية » فن النحت الأغريقي التقليدية العامة

Views Of Human nature in the Context of Ancient Gerrk Society. Values and Beliefs. Itha. N.Y. 1970. P. 275–276.

والتي تُمثل الجسد والمظهر الخارجي لا تنزع إلى « الكشف » عن الطبع وراء هذا المظهر الخارجي وتشرح أن التمثال يجسد بشكل عام ليس الفردية ، بل قوى وقيم دينية ـ جمالية معينة ـ الجمال ، الشباب ، الصحة ، القوة والحركة . . . إلخ والتي لا يوجد شيء آخر وراءها . وكما يشير أ . ف . لوسيف « أن ما هو إنساني في القديم هو الإنسان الجسدي ريس الإنساني الشخصي »[٢] .

أن اللغة اليونانية القديمة لم تحو كلمات تقابل المفاهيم الحديثة « لإرادة » أو « الشخصية » كهدفين فردي وكلي للنشاط . أن ما تضمنه الجدال اللغوي القديم حول أي عبارة أكثر دقة ـ « أن أفكر » التي تشير إلى فاعلية وذاتية عملية التفكير أو « اعتقد » التي تشير إلى أنه غير إرادي ، ومن الواضح أن القديم يجسد البداية الخاملة . إن الأبطال القدماء لا ينفذون مآثرهم بقدر أنهم وجدوا بفضلها . إن الأساطير والحكايات لم تتحدث مطلقاً عن مآثرهم من منظور البطل كفرد فاعل مثل : كيف يخطط لمأثرته ، ماذا يعاني في لحظة وبعد تنفيذها . . . إلخ . حتى أن المأثرة ذاتها لم تكن تعتبر عملاً شخصياً للبطل ، وذلك لأنها بمساعدة بعض القوى الآلهية الخارجية . أن البطل ينفذ ما قد خطط له القدر فقط أن الإنسان لا يصبح بطلاً ، بل يولد هكذا بإرادة الآلهة .

إن الكلمة الأغريقية القديمة (*Prospon*) التي نجدها عند هوميروس ، والكلمة اللاتينية القريبة منها (*Person*) كانت تعني في البداية قناع الوجه الطقسي ومن ثم القناع الذي يرتديه الممثل في المسرح وأخيراً الشخص

---

(٢) لوسيف . آ . لا . تاريخ علم الجمال . (الكلاسيك المبكر) . موسكو . ١٩٦٣ . ص ٦٠ .

الذي يؤدي الدور . وفي الفترة المتقدمة فقط أصبحت كلمة *Prospona* تعني عند بوليب وخاصة عند أيكتيت كما يفترض الباحثون وتحت تأثير اللغة اللاتينية تعني أيضاً الجانب الإجتماعي للفرد ـ أي ماذا يعتبر بالنسبة للآخرين وبعد ذلك هو ذاته كوحدة فردية[1] .

أن الآلهة والإنسان الذين رسمهم هوميروس يملكون طبائع محددة وميزات شخصية ثابتة ، يبد أن الباحثين في آثار هيوميروس (مثل ب . سنل ، ف . ن . يارخو وغيرهما) يجمعون على الإشارة على التفوق الحاد للصفات العامة على الفردية والجسدية على النفسية عند الناس في أعمالهم . أن عالم الإنسان الداخلي يبدة مبهماً بشكل واضح . ولا يوجد عند هيوميروس مصطلح يشير إلى كلية حياة الإنسان الروحية وذلك من خلال رسمه للأرجل السريعة والأيدي الضخمة ولا وجود للكلمات لوصف الروح ويفسر أبطال هوميروس تصرفاتهم من خلال تدخل الآلهة وإرادتهم بشكل مباشر .

وكما يشير مؤسس مدرسة تاريخ السيكولوجية الفرنسية ي . ميريسون : « بالنسبة لنا أن الفعل يفترض بشكل طبيعي تماماً الشخص الفاعل والشخص يعني الفرد والشخص الفاعل يقع بشكل ما خارج الفعل . أن ميّزة الفاعل هي ميزة هامة للفرد والعكس بالعكس . أن

---

(١) *Rheinfelder. H. Das wort "Persona" Geschichte seiner Bedeutungen mit besondere Berucksichtigung des franxosischen und Italienischen mittelalters. Halle/Saale. 1928. - Nedoncelle. M.Prospon et persona dans L'Antiquite Classique Essai de bilanlinguistique — Revue das Sciences religieuses. 1955. 29. An. No 1.*

المفكر الأغريقي القديم مثله مثل الهندي القديم لا ينظر إلى الفعل والفاعل بهذه الطريقة وهويتهم بالفعل كما هو ، والمبرر الأخلاقي أو بما هو ميتافيزيقي ولا يميل إلى جعل الفاعل فردياً معتبراً إياه « داخل » الفعل[٢] .

إن هذا المبدأ يميز التراجيديا الأغريقية القديمة . ورغم أن الثقافة الأغريقية في الفترة الكلاسيكية أصبحت تميز نوايا الأفعال الإنسانية والظروف والنتائج للتصرف الفردي غير مرتبطة بالفرد . إن التراجيديا لا تقابل الحرية الذاتية بالضرورة الموضوعية ، بل على الغالب هما أسلوبان لقدرية السلوك اللذان ينطلقان في نهاية الأمر نحو الآلهة والقدر . أن القدرية الخارجية للأحداث (أصطدام الإرادة الإنسانية والنتائج غير المتوقعة للتصرفات . . . إلخ) والقدرية الداخلية للدوافع هي من إيحاء الآلهة على حد السواء . إن الإنسان يريد ما تريده الآلهة . وعلى خلاف القدرية المسيحية التي فيها شيء ما سام رغم الفكرة غير المفهومة للإنسان فإن القدر الأغريقي القديم يعمل كأنه أعمى وجاهل . أنه لا يعمل من الخارج ، بل موجود في الإنسان ذاته كظله ولا يستطيع الإنسان التخلص منه . أن بطل أسيخيلوس لا يستطيع أن يتمنى حصة غيره وذلك لأنه ينبغي عليه ذاته ن يتغير .

ومن هنا تبثق محدودية الفهم الأغريقي القديم للمسؤولية الفردية . يعترف الملك أوديب في تراجيديا سوفوكليس بمسؤوليته تجاه ما فعله وهو ما لم يكن يتوقع نتائجه . غير أن التراجيديا الأغريقية لم تناقش هذه الأشكالية من المنظور الفردي ـ السيكلولوجي المعروف ، بل المنظور

---

(٢) *Problemes de la personne. Paris 1973. p. 43.*

الكوني أن مفهوم المسؤولية المرتبط بالدافعية الأخلاقية الداخلية لم تنفصل تماماً في ذلك ـ الوقت عن مفهوم الواجب المفروض من الخارج . أن بطل التراجيديا لا يختار إحدى الإمكانيات المتاحة المتعددة : أمامه طريقة واحدة فقط . أن اعترافه بمسؤوليته وكذلك بجريمته هو نتائج للاشتراط الأخلاقي ، بل الضرورة الصلبة التي يمليها نظام الأشياء القائم .

أن البطل التراجيدي يُقدم كسبب للمسؤولية تجاه الأفعال وكلما جُسدت طبيعته كإنسان فإنه كدمية عادية في أيدي الآلهة وقربان القدر : يفترض الفعل التراجيدي . أن الخطط الآلهية والإنسانية لا تتقابل ، ويمكن أن تصطدم بعضها ببعض ولكن هذه الخطط تبقى في التراجيديا غير متطابقة أبداً . أن الفرد لا يذوب في فعله الخاص مع أنه لم يصبح بعد صانعه المقتدر . وبما أن فعله يندرج في الإطار الزمني التي لا سيطرة عليه والذي يخضع له بخمول فإن معنى تصرفاته يسقط عنه ويتفوق عليه أن هذا التصور يميز ليس فقط التراجيديا ، بل وأيضاً الوعي العادي لذلك العصر . فالناس في ذلك الوقت لم يعتبروا الفنان أو صاحب المهن مبدعين في نتاجاتها ، بل افترضوا أن الفرد الماهر يُجسد فحسب في المادة شكلاً مقدراً له متسبقاً وغير مرتبط به (ينضوي الابداع على مهارة كبيرة ، أكثر من عمل العامل العادي وهو يؤدي عمله العادي)[1] .

لكن قانون الإنسان الأغريقي القديم لم يبق كما هو في مختلف مراحل تطور الحضارة القديمة . ورغم أن السمات العامة للثقافة الأغريقية القديمة وهي ـ الجسدية ، وفن نحت التماثيل ، الاسترشاد بالفضاء الكوني وليس

---

(١) *Vernant. J.P. Mythe et pensee Chez les Grecs. Etudes de Psychologie Historique. Paris. 1971. t. 2. p. 63.*

بالتاريخ ـ على الغالب تبقى . أن تعقيد العلاقت المتبادلة بين الفرد ككائن اجتماعي تجري فيها تصحيحات هامة .

من بين أحد المؤشرات هنا ، تطور القاموس النفسي الذي يعكس تفريقية واستقلالية الوعي ، وكذلك المجال الدافعي للإنسان ، رإيجاد آلية الضبط « الداخلية » المتميز عن السلوك « الخارجي »[٢] أن الكلمات الأغريقية القديمة (سوما) (بسوخي) (يتوموس) و(فيوسيس) تترجم على النحو التالي (جسد) (روح) (نفس) (الطبيعة) لكن هذه الترجمة شرطية محضة . أن النصوص الأغريقية القديمة جداً لم تعرف فكرة الروح غير المادية أو مفهوم الجسد الفردي . أن (سوما) في النصوص الأغريقية المبكرة تعني ـ تطابق أجهزة الجسد التي تؤدي كل منها وظيفة سيكولوجية وجسدية محددة أما « بسوخي » فإنها تعني عند هوميروس النفس الذي يغادر جسد الإنسان لحظة مماته ، وهو كائن حي ، وأخيراً هو الحياة ذاتها لا ترتبط بها أية أنفعالات خاصة أو وظائف ضبط . أن الجزء المادي من الجسد يبقى (بسوخي) حتى عند الفلاسفة الأغريق القدماء . وفي الواقع أن وظائفها تخضع للتفريقية ، وفي القرن السابع قبل الميلاد فسرت « بسوخي » على أنها مصدر فعال للحياة « القوة الحياتية » وفي القرن السادس ق . م . أصبحت مصدر للمعاناة الأنفعالية . . ففي تعاليم فيثاغورس حول أنتقال الروح (بسوخي) تكتسب لأول مرة صنعة الفردية وهي ذات الروح التي تتجسد في أجساد مختلفة . وفي القرن الخامس قبل

---

(٢) *Onians. R.B. The origins of Zuro pean Thought, about the body. The mind, the soul, the world, Tkme a fate. Camb. Univ. Press. 1951. — Webster. T.B.L. Some psychological terms in Geek tradedy — The Journal of Hellenic Studies. V.77. 1957.*

الميلاد تصبح وظائف (بسوخي) أكثر تنوعاً : أصبح يقابها الجسد ، تعاني الإحساس ، وتعتبر جهازاً للشجاعة والتضحية وتبرز كجزء قيّم في الإنسان ومترادفة لكلتيه . أن التراجيديات الأغريقية القديمة أصبحت تميز السمات الأخلاقية ـ النفسية عن مصدرها الداخلي الذي هو « بسوخي » .

لكن هذه التفريقية لم تكن تحمل ذات المعنى عند الأغريق أو شعوب أخرى . أن العمليات الأنفعالية ـ الإرادية قد تمّ التعبير عنها عند هرميروس ليس فقط بكلمة (بسوخي) ، بل وبكلمة (تيوموس) التي (مثل الكلمة اللاتينية والسنسكريتية (دخوماس) كانت تعني الدخان ، ومن ثم الإحساس ، وكذلك ، بكلمات (كراديية ـ وفيما بعد كارديرا) و« ايتور » و« كير » اللواتي عنين « القلب » ان العمليات العقلية الفكرية رُمز إليها بكلمة (فرين) وصيغة الجمع (فرينيس) وتتوضع في الحجاب الحاجز أو في الرئتين و (نوس) أي العقل الذي يعتبر الصدر مكان وجوده .

ولم يتفق الفلاسفة الأغريق في فترة لاحقة حول هذه الأشكاليات . فقد أعتبر هيبون أن مكان وجود (بسوخي) هو الرأس ، أما فيلولاي الفيثاغورثي ففي القلب ، وأما بروتاغورس وأبوللودور ففي الصدر وافترض ديمقريطس أن بسوخي موزعه في كافة أنحاء الجسم[1] . ن تطور القاموس النفسي يعكس التشكل التدريجي لفكرة المدف ، ولكنه لم يتحدث شيئاً عن تطور وعي الذات الخاص .

---

(١) *Adkins. A.W. from Many to the One. Astudy of personality and Views of Human Nature in the context of Ancient Greek Societhy Values a Beliefs. p. 106 — 100 — 101.*

أن مفهوم الذات عند الإنسان هوميروس ـ كشيء داخلي خاص به ـ غير موجود بعد وهو لا يستطيع التحدث مع « نفسه » أن كلام الكاهن ديلفينا « أعرف نفسك » قد ذكّر الإنسان في البداية على ما يبدو بضعفه أمام الإله . وإن هذه المعادلة في الفلسفة الأغريقية القديمة قد أصبحت ترفد بمضمون أكثر غنى . فقد أصبح هيرفليطس يتحدث عن « البحث عن الذات » و« معرفة الذات » يشير ديمقريطيس إلى أستقلالية الروح و« الأنا الذاتية » على إنهما معياران للتقييم الأخلاقي . وتظهر عند غورغي الصوفي عبارات مثل « خيانة الذات » و« الاضرار بالذات » اللتان لا تعتبران استبطانيتان إلا إنهما تؤكدان على ذاتية « الأنا » ويتحدث معاصر غورغي انتيفون عن ضرورة « السيطرة على الذات » و« لتفوق على الذات » وهو يرى في التفوق الذاتي المقدمة الضرورية للعلاقة العادلة مع القريب . وأصبحت الفلسفة السقراطية تتحدث مباشرة عن الحوار الداخلي . وينظر انتيسفيني إلى فائدة الفلسفة في إنها تساعد الإنسان على التعامل مع ذاته و« تحرره من ذاته » في المعنى الروحي ومن بين الصيغ الاشتراطية المستخدمة عند افلاطون هناك « معرفة الذات » و« الرضى الداخلي » « تجاوز الذات » والتي تصل في بعض الحالات إلى « الحرب » مع الذت ، وكذلك الكمال الأخلاقي .

لقد تكونت في البداية الفردية ـ الذاتية قبل كل شيء وظهرت في الشعر وخاصة في القصيدة الغنائية (ابتدأ من أرخيليوس) أن توتر الأحاسيس سواء كانت نشوة الحب أو كره العدو تتيح للشاعر أن يعبّر عن فرديته بشكل واضح وأقوى أكثر من الفيلسوف . أن الاعجاب بقوة

(٢) ليديديف . آ . ف . بسوخي . القاموس الموسوعي الفلسفي . موسكو . ١٩٨٣ . ص ٥٥١ ـ ٥٥٢ .

الأحساس الذاتي يدفع نحو الأشكال الجديدة والمعقدة للأشتراطية ويتوضح ذلك في مثال الصداقة .

أن المؤشر الهام لوجود وعي الذات الفردية هو تطور القولات الأخلاقية . أن الوعي الأخلاقي يفترض دائماً نوعاً من الاستقلالية الشخصية . وكما كتب دوربينسكي : أن الممثل النموذجي للوعي القبلي التقليدي يتصادم مع التقاليد الغريبة (الوافدة) وتعتبرها « غير حقيقية » وغير واقعية أو حتى أنها غير موجودة[٣] وفي المجتمع الطبقي يصيب الخلل هذا التنوّع وتظهر جماعية المعايير والمبادىء الأخلاقية والأجتماعية التي لا تكون فحسب متساوية ، بل وتتناقض مع بعضها بعضاً أن السؤال المطروح أمام الفرد ليس فقط حول الإلتزام أو عدم الالتزام بالمعيار الذي قد يضعه عملياً خارج القبيلة ، بل حول أي معيار هو الصحيح ولماذا . وتظهر سلسلة كاملة من الأسئلة ما معنى الحياة الصحيحة ؟ وما هو الخير ؟ أي من طرائق وأساليب الحياة التي يجب أختيارها ؟ غير أن الخيار الأخلاقي يفترض دائماً الاستقلالية الفردية بغض النظر عن المصطلحات التي استخدمت فيه .

لقد تمّت الإشارة مسبقاً إلى متقابلتي الخجل والذنب كنوعين للضبط الاجتماعي . وبشكل أدق هناك منظومتان للمتقابلات : عند ي م لوتمان الخوف يقابل الخجل[١] وعند ر . بينيكت ـ الخجل يقابل الذنب . ويعتقد

---

(٣) دروبينسكي . و . غ . مفهوم الأخلاق . عرض نقدي ـ تاريخي . موسكو ١٩٧٤ . ص ٢٤ .

(١) لوتمان . ي . م . حول معاني مفهومي « الخجل » و« الخوف » في آلية الثقافة . مجموعة تقارير ومحاضرات . تارتو . ١٩٧٠ ص ٩٨ ـ ١٠١ .

أن هاتين المتقابلتين يمكن أن تكونا مفهومتين كمكونين لنظام واحد وعام يتوافق فيه كل رادع سلبي كالخوف والخجل والذنب مع بداية إيجابية معينة وتوجد بينهما روابط معرفية ووظيفية .

إن لإحساس الخوف أسس غريزية بيولوجية فهو يميّز كل الحيوانات ويعبّر عن الموقف تجاه قوى خارجية . ويقابله في المعنى الإيجابي أحاسيس الثقة ، الأمن ، الحماية . وفي نظام الثقافة يضبط الخوف من الخارجي ، الغريب ، الأعداء الأقوياء « هم » .

الخجل ـ هو شكل معقد ثقافي خاص يتضمن الالتزام بالمعايير الجماعية والواجبات تجاه « خاصتهم » أن المتلازم الإيجابي للخجل يعني ـ الشرف ، المجد ، الاعتراف والقبول من جانب « هم » أن أسحاس الخجل هو احساس معقد سيكولوجياً للخوف وه يفترض وجود مستوى أعلى من الإدراك ، غير أنه يبقى خاصاً ، يتفاعل فحسب ضمن مجموعة إنسانية معينة : يمكن الخجل فقط من « الأقران » أن الخجل هو آلية جماعية ، قبلية . ورغم أنه « معاناة « داخلية » » إلا أنه يفترض النظرة الدائمة إلى المحيطين كالقول مثلاً : ماذا سيقولون ؟ أو قد يقولون ؟ ولا يوجد بعد في معاناة الخجل تحديد للتصرف والدافع : فمن الممكن أن يعتري الخجل من جراء ظروف عرضة غير مرتبطة بإرادة الإنسان ولتي قد تضعهُ في عيون الآخرين في حالة مأزق .

أن المستوى الأعلى لجعل المعايير الاجتماعية داخلية يعني ظهور آلية ضبط فردية ـ شخصية وهي الضمير وإن الجانب السلبي لها هو الاحساس ووعي الذنب ، وعلى نقيض الخجل الذي يدفع الإنسان لأن ينظر إلى نفسه بعيون « أخرين معلومين » فإن الاحساس بالذنب يعتبر داخلياً وذاتياً

وهو يعني محكمة الذات . إن الذي يُقرأ أنه مذنب هو فقط يدرك نفسه كموضوع للنشاط وفي أطر المسؤولية الحقيقية . غير أن هذا الاحساس لا ينطبق فقط على التصرفات ، بل على النوايا الخفية . إضافة إلى ذلك أنه شامل من حيث المضمون : أن مجال المسؤولية الأخلاقية أكثر إتساعاً من الواجبات المباشرة تجاه أفرد الجماعة فهنا الكثير من التنوعات والفروقات الفردية . أن متلازم الذنب الإيجابي ـ الاحساس بالكرامة الذاتية ـ وهو يميّز عن المجد مرة أخرى بالفردية والطبع الداخلي : يصبغ المجد للإنسان الآخرون وهم يسلبونه إياه ، أما الكرامة فإن الإنسان يصغها هو بذاته وهو لا يحتاج في ذلك إلى تأكيد خارجي . أت تضاد الشرف التي يقصد منها : على أنها ميزة فئوية وكرامة فردية كان قد صاغها لأول مرة متنوراً القرن الثامن عشر بيد أن أصولها تعود إلى النظريات الأخلاقية القديمة .

أي نموذج ضبط تُميز في القديم ؟ وحسب رأي الباحثين فإن الثقافة الأغريقية القديمة حتى في زمن ازدهارها ـ وهو المثال الكلاسيكي « ثقافات الخجل » وكما كتب أ . ادكنيز (بالنسبة للمنتصر فإن واقعة النصر ذاتها تعني *KALON* (شيء رائع) (مدائح سامية) فإنها بالنسبة للمهزوم واقعة الهزيمة وتعني دائماً *Aischron* (شيء مخجل ، متدني) ومهما تكن ظروف النصر أو الهزيمة أو حق الطرفين)[٢] .

وقد توصل يارخوف . ن . ـ الذي تخصص في دراسة مفاهيم الخجل والذنب والمسؤولية والضمير عند هوميروس والتراجيديا الأغريقية ـ إلى نتيجة مفادها أن الدافعية

---

(٢) *Adkins. A.W. Merit and Responsibility. Astudy in Greek Values. Oxford. 1960. p. 157.*

« الداخلية » تكونت في فترة متأخرة نسبياً أن بطل التراجيديا الأغريقية كان خجلاً من الأفعال التي تسبب له العار في عيون الآخرين . أن الملك أوديب بطل تراجية سوفوكليس لم يعرف كيف أنه سيواجه نظرات عيون أبيه وأمه ، عندما يكون « أيده » وعند يوروبيديس يخفي هرقل رأسه برداته خجلاً من النظر في عيني « تيسيا » أن الذي يؤرقه ليس الضمير أو الندم الداخلي على ما أقدم عليه . أما ارينيا أو « اوريستا عند يوروبيديس » فإن الخوف خوفها فهو من انتقام الآلهة . وحتى عند يوروبيديس الذي لك تكن لديه ثقة في ثبات النظام القائم « أن الإنسان يحاكم نفسه ليس وفق المثيرات الداخلية ، بل حسب النتيجة الموضوعية (فيدرا ، هرقل) وأما فإنه هو يخاف الموت يسعى ببساطة إلى تجنب أي مسؤولية ـ تجاه الجماعة وتجاه ذاته (اوريست ، هيرميونا)[1] .

ولكن لا تتبدل آليات الضبط الثقافي بعضها ببعض ، بل تكمل بعضها بعضاً وإن مجال فاعليتها يمكن أن تتوسع أو تضيق . أن قانون الأخلاق الطبقي الذي يحظر على النبلاء معاناة الخوف يدفع بالخوف إلى اللاشعور ، بل على العكس أن تضخم الخوف يحطم الخجل بشكل كامل في ظروف الاستبداد الفظ . ويمكن قول الشيء ذاته حول تناسب الخجل والخوف .

أن الصيغة العليا للضبط لا تحل محل الدنيا ، بل تشتمل جدلياً في ذاتها على أنها مكوّن أساسي . ويمكن تحديد الذنب على أنه الخوف من الذات ، أما الخجل فإنه الخوف من (الآخرين) الذين يكون استنكارهم

(١) يارخو . ف . ن . هل كان هناك ضمير عند الاغريق القدماء . في كتاب القديم والحديث . موسكو ١٩٧٢ . ص ٢٦٣ .

أسوء من الموت على أيدي « الغرباء » والكرامة ـ هي الشرف الذي يضعه الإنسان لذاته على أساس معيار عام . أما التقدير والاحترام من جانب أناس يحظون بالتقدير فإنها ذات قيمة لأنها يعطيان الاحساس بالأمل والثقة في وجودهم . وحتى أن النفسانيين لا يستطيعون تحديد هذه الحالات الأنفعالية بشكل صارم ، بل يحددون تناسب الخوف والخجل والذنب بشكل مختلف . إضافة على ذلك لا يمكن أن يكون ذلك في أطر بحث القاموس التاريخي المنطقي للمواطف . ولقد بيّنا ذلك وفق المثال حول اليابان .

وينبغي قول الشيء ذاته حول الأغريق القدماء ، فإن مفهوم الضمير موجوداً رغم أنه في الترجمة الروسية لمؤلف « فيوفارست » (٢٨٧ـ ٣٧٢ ق .م) يبرز مصطلح « اللاضمير » فإنه في الصل تستخدم الكلمة التي تعني عدم الخجل التي يحدد المؤلف مضمونها على أنها « تجاهل المجد الخيِّر في سبيل الغاية المخجلة »[٢] وقد ادخل الفلاسفة الأغريق في مفهوم الخجل عنصري الذنب والضمير . وقد اكتسب مفهوم الخجل عند ديمقريطس مقياس داخلي إضافة إلى الخارجي : « ينبغي لكي يشعر الإنسان ـ الذي يرتكب شيئاً مخجلاً ـ بالخجل أمام نفسه » ويشير الفيلسوف إلى ضرورة (الخجل من الذات أكثر من الآخرين) ويتحدث في هذا الصدد عن أحترام الذات أنه يلقي الضوء في هذه المقولات على اشكاليي الذنب والمسؤولية .

لم تعرف الفلسفة الأغريقية القديمة فكرة تكوّن ونمو الإنسان . أن الكلمة الأغريقية « الطبع » لم تعن الفردية النامية المتناقضة ، بل « قناع »

---

(٢) فيوفارست . الطبائع . لينتفراد . ١٩٧٤ . ص ١٥ .

« خاتم » « بصمة » أن الفلاسفة الأغريق من خلال تفسيرهم للسلوك الإنساني يستعينون بشكل دائم بالظروف الموضوعية أو الإرادة الآلهية . ولكن هل ينبغي دائماً تذكر ذلك حرفياً . وقد كتب أفلاطون في « النواميس » (ص ٦٤٤) أنه : « كل منا ـــ هو كلٌ واحدٌ » إضافة إلى ذلك « فإن كل واحد يملك في ذاته ناصحين متناقضين وغير عقلانيين وهما : المتعة والألم » فإن كان الناس فقط . هم دمى الآلهة العجيبة » فإن « حالتنا الداخلية هي رباطات أو خيوط تشد وتجذب كل منا إلى جانبها وذلك لأنها مقضادان ويجذبانا إلى الأفعال المتضادة ، الشيء الذي يكون بمثابة تأطير للخير والرذيلة »[3] تبدأ المقارنة الآلية بمثابة إطلاق منطقي يفهم الفيلسوف شرطيتها بشكل رائع .

لا يعتبر موضوع القرار الأخلاقي عند السفسطائيين ـ كأي معرفة أخرى ـ الإنسان المجرد « بشكل عام » ، بل « أنا » محددة « أم مقياس كل الأشياء هو الإنسان وكما يشرح أفلاطون أن بروتاغورس « يقول الشيء ذاته الذي يبدو فيه كل شي لي كما هو بالفعل بالنسبة لي . ومن ثم كيف تبدو كما هي بالنسبة لك »[4] .

لا يوافق أفلاطون على المتلازم الفردي . وفي المعرفة وكذلك علم الأخلاق فإنه لا يشير إلى استقلالية الفرد ، بل بدون شك إلى تبعية على المدينة الفاضلة . ويضع أرسطوطاليس أيضاً العقل الاجتماعي فوق الفرد . وإذا كان الفرد إنطلاقاً من قواه الطبيعية وليس من ظروف المصادفة

---

(٣) افلاطون : المؤلفات في ثلاثة مجلدات . موسكو ١٩٧٢ . مجلد ٣ ، جزء ٢ ، ص ١٠٨ .

(٤) افلاطون : المؤلفات في ثلاثة مجلدات . موسكو ١٩٧١ . مجلد ٢ ، ص ٢٣٨ .

يعيش خارج الدولة فإنه أما أن يكون كائناً مختلفاً في المعنى الأخلاقي أو إنساناً خارقاً »[1] (شاهد من كتاب السياسة) .

إن الإقرار بمحدودية الارتباط بالمدينة والآلهة لا يعني أن الأغريقي القديم مستعداً لاعتبار نفسه عبداً سهلاً لإرادة غريبة ما . أن حجر الأساس في العقيدة القديمة ـ هي التناقض بين الحر والعبد . أن العبد بالنسبة للأغريقي هو الشخص الذي لا يسيطر على نفسه ويعيش تحت سلطة غيره . ولذلك تتحدد صفات الإنسان الحر النفسية من خلال تضادها مع ميزات العبد النفسية من هنا تبرز ضرورة إبراز القوى والسلطة والهيمنة والاستقلالية عن الآخرين ـ كميزات إنسانية هامة في المقام الأول . ويرتبط هذا بروح التسابقية لمجمل نموذج الحياة الأثينية (المسابقات الرياضة ـ تكرار حدوثها) وعندهم يقدر عالياً الضبط الذاتي والاتزان والقدرة على كبح المشاعر الذاتية . إن قوة الإنسان ـ تظهر ـ حسب رأي الفلاسفة الأغريق ـ في القدرة ليس فقط على المحافظة على أستقلالية عن الآخرين ، بل وإخضاع شهواته الذاتية والمحافظة على الهدوء ووضوح الذهن .

هل هذا ممكن دون وجود وعي ذاتي متطوّر معين ؟ بالطبع لا . وحسب رأي بلوطارخ الذي قال عندما أراد أحد سكان سيريفا أن يؤذي فيميستوكل ، أنه قد بلغ مكانته الرفيعة بفضل مجد وطنه ، وليس مجده الخاص أجاب فيمستوكل : « سأكون ممجداً لو كنت مواطن سريفا مثلك ، لو كنت أثينياً »[2] ينعكس في الثقافة الأغريقية في الفترة

---

(١) ارسطوطاليس : الكؤلفات في أربعة مجلدات . موسكو ١٩٨٣ مجلد ٤ ص ٣٨٧ .

(٢) بلوطارخ : أوصاف حياته مقارنة . موسكو ١٩٦١ مجلد ٢ . ص ١٥٨ .

الكلاسيكية إدراك واضح أن الفرد لا يتبع فحسب إرادة الآلهة ولكنه في درجة ما يختار طريقه الحياتية . ويحدّث زينون على لسان السفسطائي بروديك عن هرقل « في مرحلة الانتقال من المرحلة العمرية الطفلية إلى المراهقة حيث يصبح الأفراد شباباً مستقلين ويكون واضحاً بالنسبة لهم أي طريق سيسلكون في الحياة ـ طريق الفضيلة أم الرذيلة . لقد إتجه هرقل إلى مكان صحراوي وجلس يفكر بالطريق التي يجب سلوكها[3] . أن هرقل لا يبحث عن ذاته بل ينتظر توجيهات من الأعلى علماً أن الفضيلة والرذيلة تتجسدان في نموذجي إمراتين ورغم ذلك فإن هرقل يختار .

لم يستطيع أغريقيو فترة هوميروس فيما يتعلق بمسائل جدّية أن يكون ضداً لمواطنيهم ، وذلك لأنه بهم أرتبطت ليس فقط سمعته الحالية ، بل والمستقبلية أيضاً . في المجتمعات التي لم تعرف الكتابة بعد كان الناس يحفظون ما ينقل إليهم ممن عاصرهم ، ولم تكن هناك مصادر أخرى للمعلومات .

لقد كان الوضع في أثينا القديمة يختلف تماماً . أن سقراط لم يعتبر فحسب نفسه حالة بديهية ، أنه « متميّز بشيء ما عن غالبية الناس[4] لقد دافع بحماس عن آرائه لدرجة أنه كان مستعداً للموت في سبيلها « أنني مخلص لكم يا أيها الاثينيون ، وأحبكم ، لكني سأستمع إلى الآلهة أكثر منكم وطالما أنني أتنفس وفي قوتي لن أقلع عن الفلسفة وإقناع كل واحد منكم »[5] لقد أعلن سقراط ذلك في خطبته أمام المحكمة مظهراً بذلك

(٣) زينون : ذكريات حول سقراط . في كتاب زينون الأثيني . المؤلفات السقراطية . موسكو ـ لينتغراد . ١٩٣٥ . ص ٦١ .

(٤) افلاطون : المؤلفات في ثلاثة مجلدات . مجلد ١ . ١٩٦٨ . ص ١٠٤ .

(٥) افلاطون : المؤلفات في ثلاثة مجلدات . مجلد ١ . ١٩٦٨ . ص ٩٨ .

كرامته الشخصية . وليس ذي أهمية أن لا يعتمد سقراط على « الأنا » الذاتية المتواضعة ، بل أعتمكد على الإله . وفي حالة الخلاف الحاد مع « هم » فإن الشخصية تبحث ـ في كل الأزمان ـ عن سند ما ، وإذا لم يكن ذلك في السلطوية الإلهية فإنه في تجمع ما ذي معنى إلى حد ما ، منخرطاً على سبيل المثال في زمن جديد باسم الطبقة الثورية أو الإنسانية التقدمية . والهام هنا أن سقراط يأخذ على نفسه دور فكرة يرفضها الجميع وباسم ذلك على القول لمطارديه وحكامه : لا .

وإلى الآن يستمر الجدال حول الحقيقة الفكرية لسقراط . وليس معروفاً ما إذا كان بالفعل قد ألقى هذه الخطبة أو أن تكون حقيقة واقعة ألفها أفلاطون . ورغم ذلك فإن نموذج سقراط قد أصبح لفترات لاحقة نموذجاً وقياساً للضمير في سبيل معتقداته .

أن التركة القديمة في جانبها المهم بالنسبة لنا ـ هي وقبل كل شيء صياغة أشكالية حول حق الفرد في رأيه الخاص به وأستقلالية كانت كثيرة أم قليلة في أختيار الطريق الحياتية . أن الحديث هنا يدور على وجه الخصوص حول الحق وليس حول الإمكانية الموضوعية . قد يكون مفهوماً للإنسان المعاصر أن الديمقراطية الأثينية في فترة العبودية قد قدمت إلى المواطن الاثيني القليل من هذه الإمكانيات وحتى أنه لم يفكر بالأصل في هذه التحديدات وأنه قد فهمها على أنها قانون طبيعي وإرادة الآلهة . إضافة إلى ذلك فإن حقوقه وبالتالي شعور الكرامة تبقى أوسع منها عند المرزبان الفارسي المعروف ، حيث يكونالاختيار تكون الاستجابة الذاتية .

ومن حيث المبدأ فإن الثقافة الأغريقية القديمة ليست نفسية وليست أنطوائية . لقد كانت دائماً ثقافة الظروف التي لا تعرف إشكاليات تكوين

وتطوير الشخصية ولكن وراء سكون نماذجها الذي يعتبر اليوم ضعفاً يختبىء (دافع معاناة الأبطال نحو الثبات والتماثل الذاتي)[1] .

إن إدراك التماثل الذاتي ـ هو المستوى العميق والأكثر بدائية للوعي الذاتي . ففي الأدب القديم وميله لطرائق مثل : التعرّف ، الموت الكاذب . . . إلخ فإن التفسير المبسط للتماثل الجسدي للبطل ينتقل بالتدريج إلى أختيار الهدوء الحياتي وكذلك المعتقدات ، ويظهر ذلك بوضوح في فن السيرة القديم[2] لقد كان فن السيرة نوعَاً أدبياً فتياً في اليونان القديمة . لقد ظهرت مثل فن النحت والرسم واللوحة الذاتية في القرن الرابع قبل الميلاد . رغم أن ذلك الفن أعتبر لوقت طويل فناً تافهاً وغير جدير بالاحترام إلا أن هذا الفن أصبح يتعقد بالتدريج . لقد كان أبطال هذا الفن إفراداً متميزين ـ شخصيات ثقافية ، كهنة لم يتكيفوا مع الأطر « المرعية » وكذلك الشخصيات التي تثير الفضول مثل « الرذلاء » ـ المحتالين والفاسقين والمعمرين وغيرهم) .

لقد كان بلوطارخ أول من صاغ الوصف التالي للناس العاديين وأنتقاهم حسب معايير المواطنة وأخضع تصرفاتهم للتحليل الأخلاقي ولنفسي وبفضل ذلك لا تصبح الحياة الفردية ذات قيمة وذات مغزى بالنسبة للآخرين ويفقد الأبطال أحاديثهم . ولم يترك بلوطارخ فرصة ـ من

---

(١) باختين . م . م. مسائل الأدب وعلم الجمال . موسكو ١٩٧٥ . ص ٢٥٦ .

(٢) انظر : افيريتسيف . س . س . بلوطارخ والسيرة الذاتية القديمة . موسكو ١٩٧٣ .

رابينوفيتش . ي . غ . أشكاليات السيرة الذاتية القديمة . (ملاحظات أولية) . في كتاب التقليد والابداع في الأدب القديم . ١٩٨٢ .

خلال الحديث عن كرامة الإنسان ـ إلا وأشار إلى نقائصه حتى الإشارة إلى الكرامة عند الأحمق .

ورغم أن سيرة بلوطارخ تبقى ـ حسب تعبير م . م . باختين ـ « حيوية » ـ فإن الطبع فيها مكشوف ، ولكن لا يتكون عبر الزمان ـ إن الاهتمام بدوافع السلوك يثير أيضاً إشكالية « فهم هذا المدخل أو ذاك بالنسبة للآخرين[3] . وتتكون بذلك المقدمات السيكولوجية لظهور فن السيرة الذاتية الخاص الذي يتميز عن فن السيرة[4] .

إن القص بلسان ضمير المتكلم لم يكن بالنسبة للأغريق نادراً أم متميزاً كما هو الحال عند الصينيين مثلاً فإننا نجده عند هيدروسيدس . وقد وصلتنا أيضاً مقاطع من المذكرات الذاتية فن الفترة الكلاسيكية فمثلاً يكشف أفلاطون في أحد رسائله التي تناول فيها علاقاته في صباه مع سقراط والدوافع التي دفعته بعد موت معلمه غلى السفر إلى إيطاليا بيد أنه في هذه النصوص كما في المذكرات المتأخرة للشخصيات السياسية في العصر الهيلليني والأباطرة الرومان ـ لم يتم الكشف عن فردية المؤلفين ، إن الهدف هنا هو على الغالب في تفسير دورهم في أحداث معينة وفي التبرير الذاتي والتقدير الذاتي لقد كانوا من حيث المضمون ذاتيون وشهوانيون وموضوعيون من حيث الشكل : أن الحديث عن الأعمال والأحداث يكون دائماً للسان الغائب ولم يترافق بأفكار حول الذات أو التحليل الذاتي النقدي . . . إلخ . أن ذلك ليس تعاملاً

---

(٣) باختين . م . م . مسائل الأدب وعلم الجمال . موسكو ١٩٧٥ . ص ٢٨٣ .

(٤) *Misch. G. Ahistory of Auto Biograbh in Antiquity. London. 1950. V. ١ – 2.*

ذاتياً ، بل إبلاغ موجه إلى الآخرين ، ويمكن نسب السيرة الذاتية الشعرية إلى هذا النموذج لكل من اوفيديا وبروبيرتيسا « سيرة الكاتب الذاتية » لنيقولاي داماسكين و« حياة يوسف فلافيا » ومقالات السيرة الذاتية للمؤلف هالين وغير ذلك . أن كل هذه المؤلفت وظيفية محصنة . أن نيقولاي داماسكين ، يكتب عن ذاته بلسان الغائب وملحمة مسيرة هالين الذاتية يُعبّر عنها النوان (حول كبي) ـ أن السيرة الذاتية ليست الهدف ، بل الاستمرارية وكمال أو إضافة عمل هام إلى حياة المؤلف .

غير أن ميزات السيرة الذاتية الرومانية الأدبية لم تستثني حقيقة أزدياد الاهتمام بالشخصية في ذلك العصر . ومثلها مثل كلمة (*PROSPON*) الأغريقية كانت كلمة (*Persona*) اللاتينية لم تكن ذات معنى خاص سيكولوجي . ففي البداية كانت تعني فحسب القناع المسرحي ويمكن أن تكون قد عنت ضمير في النحو)[1] وفي القرن الأول قبل الميلاد وإنطلاقاً من تعقيدات الحياة الاجتماعية والمعايير القانونية الضابطة لها فإن معيار هذه الكلمة قد إزداد بشكل حاد . أن كلمة (*Persona*) أصبحت تعني عند سيسرون أيضاً دوراً قانونياً ووظيفة اجتماعية والكرامة الجمعية وفرداً قانونياً (على نقيض الأشياء غير العاقلة) وفرداً محدداً ومفهوماً فلسفياً للطبيعة الإنسانية . غير أن كلمة (*Persona*) لم تعن أبداً في اللغة اللاتينية الكلاسيكية الميزات الجسدية والبدنية للفرد (الأفراد ، الجسد ، المظهر الخارجي) . وعندما إشار القانونيون الرومان القدماء إلى أنه يوجد في القانون (إفراد ـ أشياء ـ أفعال) فحسب ، فإن كلمة « فرد » لم تعن

(١) *Ernout. A. Meillet. A. Dictionnaire etymologique de la langue latine.* *Histoire das mots. Paris. 1951. p. 885.*

مجموعة فردية أو منظومة خاصة للصفات ، بل فقط الإنسان الحر . أن العبد الذي لم يكن يمتلك حرية لا يعتبر « فرداً » ليس بالمعنى القانوني أو أي معنى آخر . أن مجموعة مفاهيم « الفرد » « الحرية » التي عززت الجانب القيمي « للذات » قد أصبحت في وقت متأخر أحد الأسباب الهامة في صالح إلغاء العبودية ومن ثم قانون القنانة .

أن رفع قيمة الحياة الفردية ونمو الاهتمام بعالم الإنسان الداخلي ينعكس في العصرين الهيلليني والروماني في أنتشار فن اللوحة الذاتية التي بلغ في روما شاواً عالياً من التطور وظهور مذكرات يومية شخصية مفصلة إضافة على السيرة الذاتية الاحتجاجية . لقد دون الفيلسوف (هيلي اريستيد) من (سميرنا) القرن الثاني قبل الميلاد) بتفصيل كبير ليس فقط الحالة الروحية ، بل والتفصيلات الدقيقة للأحلام وقد حوى سجل مذكراته حوالي ٣٠ ألف سطر .

أن نموذج الإنسان قريب ومفهوم لفكري العصر القديم المتأخرين الذين أدوا أدواراً مختلفة غير متخصصة لهم . أنت ممثل وعليك لعب دور قد كرسه لك الشاعر وأن كان الدور كبيراً أو صغيراً ـ كتب يقول ابيكتيتوس ـ وإذا كان يرغب أن تمثل دور المتسول فإسع أن تؤدي هذا الدور كما يجب وكذلك أي دور آخر سواء دور الحاكم أو المواطن العادي . أن مهمتك ـ تنفيذ الدور الموكل إليه ، أما أختيار الدور فهذا شيء آخر(٢) .

أن مثل هذا الرأي حول الإنسان يبدو ظاهرياً ، ولكن في الواقع يثير الاستجابة : لا هو دوري وما هي معايير تأديته ، هل سأقوم بذلك بشكل

---

(٢) *Epictetus. Encheirid. 17.*

جيّد . . . إلخ . إن هذا الموضوع يشغل مكانة هامة في مراسلات سيسرون وآتيك وقد خصصت لها صفحات عديدة عند سينيكي حيث يبرز التذكر كشرط ضروري للحياة الأخلاقية . ويعتقد الفيلسوف أن الشيء الذي يجعل الناس سيئين هو أنهم لا يفكرون بحياتهم وينبغي دوماً العناية بالذات والتفكير بالإفعال الذاتية . أن أساس الأخلاق هو الحوار الداخلي . الذي يكون فيه الإنسان متهماً ومدافعاً وقاضياً .

أنظر إلى داخلك ـ يؤكد الامبراطور مارك أفريللي ـ فليس من السهل الإشارة إلى شخص ما الذي لم يكن جزئياً من أنه لم يكن منتبهاً تجاه ما يحدث في نفس أخرى . ولكن سيكون بالضرورة حزيناً ذلك الذي لا يراقب حركات نفسه الذاتية[1] .

وكما الفلاسفة الأخرون لا يتحدث مارك افريللي عن ذاته ، بل عن الطبيعة الإنسانية بشكل عام . وهو لا يقص بل يفكر . إضافة إلى ذلك فإلى عالم أحاسيسه يتميز بشكل أساسي عن مثيله في الفترة الأغريقية المبكرة ففيه تحتل الأنا الفردية مكانة هامة .

---

(١) مارك افريللي . وحيداً مع الذات . خواطر . موسكو ١٩١٤ . ص ١٠٢ . ص١٩ .

الفصل الثالث

بين الإله والقبيلة

عندما أفكر بسرعة زوال وجودي المنغمس في الأبدية
التي كانت قبلي وستكون بعدي ، وكذلك بضآلة المكان
المشغول والمنظور من قبلي . ذلك المكان المنتشر في لانهاية المكانيات
التي لا أراها ولا تراني ـ أنني أرتجف من الخوف وأسأل نفسي :
لماذا أنا هنا وليس هناك ، وذلك لأنه لا سبب لوجودي هنا
وليس هناك ، ولا سبب لأن أكون الآن ، وليس بعد أو قبلاً .

ب . باسكال

مهما كانت متناقضة نظرية الإنسان القديمة ففيها تتجسد الأفكار الأساسية التالية :

(١) يحتل الإنسان مكانه خاصة وسامية في تنظيم الكون . (٢) إن الإنسان لا ينتمي فقط إلى تجمعه الخاص أو القبلي أو الحكومي ، بل إلى الإنسانية كوحدة كاملة . (٣) أن ذلك يعطيه أستقلالية اجتماعية ونفسية معينة وكرامة إنسانية مألوفة والحقوق التي عليها الاعتراف بها والالتزام بالعقل الاجتماعي المعين . (٤) أن الفرد ملزم ـ وبشكل واعي ـ ضبط

مراعيه سلوكه ومن الوسائل الهامة هنا ـ المعرفة الذاتية العقلانية .

أن إنهيار الامبراطورية الرومانية كان سيدفن تلك الأفكار . أن عالم « الحقائق البربرية » والملحمة البطولية والأساطير الاسكندنافية يشبه كثيراً عالم هوميروس إذا لم يكن يتشابه مع العصر الهيلني أو الروماني لمتأخر . وقد أجبر هذا الأنهيار المؤرخين على الحديث مجدداً عن « اكتشاف الذات » أو « تكوين مفهوم الشخصية » أما في القرن الحاي عشر أو الثاني عشر أو الثالث عشر قبل لميلاد . في القرن الثاني عشر أو الثالث عشر يتميز عن النبالة الرومانية . وهناك موقفان هامان لفهم هذه الفروقات : نظرية الإنسانية المسيحية والتعاونية الأقطاعية .

يتميز الفهم المسيحي للإنسان عن الفهم القديم بأن الإنسان ـ وقبل كل شيء ـ لا يشعر بنفسه على أنه جزء مكون ، لحظة كونية أنه منتزع من الحياة الكونية الطبيعية ووضع خارجها . وحسب نية الآلهة فإنه أعلى من الكون وعليه أن يكون سيده ، ولكن وبسبب إرتكابه الخطيئة فإن مكانته كسيد قد أهتزت ، ورغم أنه لم ولن يفقد مكانته فوق الطبيعية غير أنه في حالته المشوهة يرتبط كلياً بالرحمة الألهية . إن الإنسان يبدو ـ دون الإيمان بالإله ودون مساعدة من الخير الألهي ، وحسب التعاليم المسيحية ـ أقل كثيراً مما هو عليه في الوثينة : لا توجد لديه حالة أقوى من أن يكون الأعلى بين صنف الكائنات الطبيعية الشيء الذي قدمته له الديانة الوثينة القديمة . ولهذا فإنه وبالإيمان يبدو بعيداً خلف حدود كل ما هو طبيعي ـ كوني : فهو مرتبط بشكل مباشر بروابط حية شخصية بخالق كل ما هو طبيعي . أن علاقة الإنسان بالخالق مختلفة تماماً في الديانة المسيحية عن موقف الأفلاطونيين الجدد بالواحد : أن الإله الشخصي يفترض علاقة

شخصية به ، ومن هنا أهمية حياة الإنسان الداخلية المتغيرة : فهي تصبح موضوعاً للفهم العميق وتكتسب أهمية دينية أساسية[1] .

أن نظرية العالم المسيحية لم تكن بشكل عام أنتربولوجية ، بل أن فردية علاقات الإنسان بالآله مثلها مثل التعاليم المسيحية (الشخصية) المجسدة في مبدأ الاستقلالية الفردية لكل من الثالوث المقدس ، وفي فكرة (أنسنة الآلهة) (المسيح كإتحاد للطبيعتين الآلهية والإنسانية - أن هذه الفردية كان نتاجاً للمنظور التاريخي الطويل[1] . وهنا فإن النظريات اللاهوتية حول طبيعة الثالوث (الرب - الابن ، الرب - الأب ، الرب الروح القدس) أو ينبغي تمييز المسيح عن التصورات الدنيوية (الانتربولوجية) أكثر عن المعاناة الأنفعالية أن النصوص الكهنوتية هي أكثر تجريداً وغير واضحة .

وفي مخطوطات قساوسة الكنيسة الأوائل (الأبرشية اليونانية في القرن الثاني قبل الميلاد) ، نجد أن الرب - الأب ، الرب - الابن ، الرب الروح القدس لم تكتسب بعد صفات الاستقلالية الشخصية وتعتبر تسميات مختلفة ومتنوعة لإله واحد الذي هو اللانهاية الصافية غير المحدودة . وكما في نصوص المعرفة القديمة ، أن الابن هو اسم الأب الذي لا اسم له . لقد استخدم تيرتوليان كلمتي *Persona* و*Prosponа* من أجل هدف نحوي

---

(١) هايدينكو . ب . ب . تطور مفهوم العلم . موسكو . ١٩٨٠ . ص ٤٠٨ - ٤٠٩ .

(١) أنظر : اليريتسيف . س . س مصادر التقاليد الثقافية الأوروبية في عصر الانتقال من العصر القديم إلى الأوسط . في كتاب ثقافة القرون الوسطى وعصر النهضة . موسكو ١٨٧٦ . ص١٧ - ٦٤

صرف أو شخصيات مسرحية أم كلمة *Persona* كانت دون مضمون مفاهيمي مستقل ، لإنها كانت تعني الهدف الذي يتمتع بصفات وليست الصفات ذاتها . وفي القرن الثالث بهدف الإشارة إلى أفراد الثالوث أدخلت الكلمة اليونانية *Hypostasis* (أي شخصية المسيح التي تجمع بين الطبيعتين الألهية والبشرية) . التي قورن بها لاحقاً (*Persona*) و(*Prospona*) ولكن لم يتحدد أي من هذه المصطلحات الثلاثة من حيث المضمون ، والمادة كمحصلة للميزات الشخصية . وفي اعترافات أوغسطين ترتبط ثلاثية الإله بوجود ثلاث صفات أساسية عند الإنسان (أن تكون ، أن تعرف ، أن تريد) غير أن أوغسطين يعتبر أن سبر هذه الوحدة الثلاثية صعب المنال . وحتى تعريف بويسي (حوالي ٤٨٠ ـ ٥٢٤) لمفهوم *Porsona* الذي أعتبر في القرون الوسطى كلاسيكيا يقول (أن الفرد مادة فردية عقلانية من حيث الجوهر) والتي تُفسر عادة ضمن فكرة مفادها أن الصفة الأساسية للفرد كجوهر مستقل خاص تعتبر العقل وهناك تفسير آخر . وهناك بعض آباء الكنائس (مثال الأب أيرون) يستخدمون كلمة *Porsona* فيما يتعلق بالرب فقط ولكن ليس بالإنسان ولذلك فإن مفهوم الفرد في الابرشية) هو تحديد وإبراز الجوهر المثالي غير المحدد[٢] . لقد قام بيلاغي (٣٦٠ ـ ٤١٨) بمحاولة تفريد مفهوم الفرد وقد نفى وراثية الإثم السابق وأقر إمكانية كمالية الإنسان دون مساعدة (إله الخير) غير أن هذه المحاولة قد تعرضت لهجوم شديد من جانب أوغسطين الذي أعتبرها هرطقة .

---

(٢) *Hadot.p. De Tertullien a Boece.Le development de La notion de personne dans les controverses theologoque– in: La notion de personne paris 1973. p. 130– 131*

ينبغي البحث عن البداية الفردية ـ الشخصية في ثقافة القرون الوسطى ليس في المعايير الإلهية المجردة ، بل في المعاناة الأنفعالية .

أن مثال الحرية السقراطي القديم كان يعني سيطرة عمل الفرد والهدوء والجمال . أن الفن الأغريقي لم يعرف نماذج واضحة للألم الجسدي ولا سعي روحي لا فائدة منه . فالآلهة الاوليمبيين لم يعرفوا أحساس الخوف والشفقة والأمل ، أما بالنسبة للإنسان فقد أعتبر الانعتاق من الألم خير سام والانتحار فضيلة تُقر به من الآلهة . (لا تدع فرح الغير وسعادته يشغلانك)[3] .

وفي الكتاب المقدس تتكشف صورة مغايرة . « أن فهم العهد القديم للإنسان جسدي إلى حد ما أكثر من الفهم الإغريقي ولكن بالنسبة له الجسد فقط وليس القيافة والألم وليس العمل والصبر وليس حيوية العضلات الكبيرة . . أن مثل هذا الجسد لا يمكن تأمله من الخارج ، بل يمكن الشعور به من الداخل وأن نموذجه لا يتألف من انطباعات العين بل تبدلات الجوف[4] أن معاناة الذات كألم جسدي قد وضعت طريق الفكرة المسيحية لتطهير الذات الداخلية عبر الألم .

ولا يعتبر أقل أهمية بالنسبة لوعي الذات منظور الإيمان بالآخرة وهي تعاليم حول كينونة العالم النهائي والإنسان أن الكون القديم لم يكن ذو مركز داخلي ولم يكن موجوداً في مصير فرد ما . وبالنسبة للمسيحي فإن مثل هذا المركز موجود ـ أنه الرب الذي هدفه إنقاذ النفوس .

---

(٣) مارك افريللي . وحيداً مع الذات خواطر ص ٩٣ .

(٤) افرنيتسيف س .س حول مفترق التقاليد الأدبية والأدب البيزنطي : المصادر والمبادىء الإبداعية) إشكاليات الأدب ١٩٧٣ ـ عدد ٢ ـ ص١٦٠ .

والفرد بذاته لا يبقى في كل ذلك حيادياً مهما حصل لك فإن ذلك مكتوب منذ قرون . وأن تشابك الأسباب مرتبط منذ البداية بوجودك مع حدث ما معين[1] ـ كتب يقول مارك أڤيريللي أن مثل هذا التأملات غريبة على المسيحية أن الاعتقاد بأنه في تبعية الإيمان الذاتي للقوة والتوضع الألهي ينال الانقاذ السرمدي أم الزوال الأبدي ولا يترك مكاناً للسكينة والرضى . أن الفرد يلهث بين الخوف والأمل والمعجزة . أن ذلك يجعل حالته الحياتية و« الأنا » في صراع داخلي : فعلى الإنسان أن يفكر جلياً بذاته ولا يتشتت فهو يحصل على السعادة في الألم والعظمة في الوضاعة .

أن الأحساس بالصعوبة والتميّز كان حاداً جداً لدى المسيحين الأوائل الذين لديهم تتشابك أزمة العصر الاجتماعي المعاش مع الازمة النفسية الشخصية المرتبطة بالانتقال إلى العقيدة الجديدة والذي عانوه كحدث داخلي خاص . أن مارك أڤيريللي الذي طرح سؤال « من أنا ؟ » يقصد من حيث الجوهر ليس ما هو فردي ، بل الإنسان بشكل عام ، ومن هنا العقلانية الهادئة . أن المسيحي المعتنق الدين حديثاً والذي قد « تفتح له النور » يشعر أنه ولد من جديد . أن سؤاله حول ذاته ليس واقعه استجابة ، بل « اختراق » حامي في المقياس الجديد للحياة . أن النصوص الأكثر فردية في العصر القديم المتأخر هي على وجه الخصوص أقاصيص حول « اعتناق الدين » أن فكرة المصارحة الآلهية والتعامل الشخصي مع الإله تعطي معنى جديداً وفكرة وحالة تلقائية سيكولوجية غير موجهة ـ حالات النوم ، والأحلام ، والهلوسة .

أن العلاقات بين الأفراد تتزين أيضاً بصفات جديدة . لقد دعا التيار

(١) مارك افيريللي . وحيداً مع الذات خواطر ص١٤٤ .

الإنساني القديم إلى بناء العلاقات الإنسانية على مبدأي العقل والصبر . تدعو المسيحية إلى العقل وإلى أحساس المحبة . لقد قام التيار الإنساني « المسيحي » ليس على استنكار القسوة العقلاني بقدر ما قامت على المعاناة الحية .

وهكذا فإن الإنسان يتوجه في الوقت ذاته إلى الإله وإلى القريب وإلى الداخل « الأنا » الذاتية . أن الإنسان الذي لا يعرف نفسه الذاتية ولا يستطيع تصور الآثام اللا إرادية . ولكن ماذا تعني « الأنا الداخلية » يا إلهي ـ ماذا أعني أنا ـ يتسأل أوغسطين ـ ما هي طبيعتي ؟ أن الحياة ملونة متنوعة لا حدود لها) (الاعترافات ص٢٦) .

أن النزوة الروحية ومجموعة الاختيار هما ميزتان للمسيحية المبكرة ، ومع تحويلها إلى ديانة رسمية فإنها أنطفئتا بسرعة واستبدلت بطقوس شكلية بينما لم تسهم البنية الحقيقية للاقطاعية في تطوير الفردية . أن الميزة الهامة لإقطاعية القرون الوسطى هي العلاقة الوثقى بين الفرد القبيلة . أن مجمل حياة الإنسان من الولادة حتى المات كانت مخططة . فهو على الغالب لا يغادر مسقط رأسه . أن عالم أغلبية الناس الحياتي في تلك الفترة كان محدد بأطر القبلية والانتماء الطبقي . ومهما كانت الظروف فإن الاقطاعي يبقى أقطاعياً والصانع صانعاً . أن الحالة الاجتماعية للفرد كانت محدودة وطبيعية كجسده . ولكل فئة كانت هناك منظومة فضائل خاصة بها وعلى كل فرد معرفة مكانة .

والفرد ـ قبل كل شيء ـ مرتبط بعلاقات أسرية ، وقد ضمّت الأسرة ليس فقط الزوجين وأطفالها ، بل والعائلة الكثيرة العدد . إضافة إلى ذلك كان منخرطاً في علاقات مع الجوار وأولها القبيلة الريفية ، ومن ثم

الابرشية الكنسية التي لم تكن فقط ابرشية ، بل وحدة إدارية حيث تتركز كل العلاقات الاجتماعية اليومية وللسكان ـ العمل ، الراحة ، الدفاع عن المصالح العامة . وأخيراً كان كل فرد ينتمي إلى فئة محدودة .

أن الروابط « الافقية » التي تفسر الانتماء الاجتماعي للفرد ، قد اكتملت بالروابط « العمودية » في صيغة منظومة تطبيع اجتماعية قبلية مختارة بدقة.أن الطفل ـ منذ ولادته ـ لا يكون تحت تأثير والديه فقط ، بل كل الأسرة الكبيرة العدد ومن ثم تلي فترة تلقي العلوم ، سواء كخادم أو محارب عند الاقطاعي أو مساعداً عند رب العمل . وعندما يصبح راشداً فإنه يكون قد حصل على عضويته في الابرشية ويصبح تابعاً لأحد الأسياد ، أو مواطن المدينة الحرة وموالٍ للملك . وقد ألقى ذلك على كاهله مسؤوليات مادية وروحية عديدة ، ولكنه أيضاً منحه مكانة محددة وأحساس الانتماء والمشاركة . أن إنسان القرون الوسطى مرتبط بالمحيط وحتى أن الاقطاعي لم يكن عملياً وحيداً : سواءاً في الرحلة أو في الصلاة أو ليلاً في قلعته الرطبة الباردة .

أن النظرة إلى الفرد على أنه جزء من الكل الاجتماعي تتضح ايديولوجياً بفكرة الدعوة الصاعدة نحو المسيحية الكونية والتي بموجبها ينفذ كل « مؤمن » مهام محددة . أن المجتمع ـ هو الجسدالعضوي الذي ينفذ كل عضو وظائف مخصصة له . لقد انعكس ذلك في كلمات الكاهن بولس « ليبقى كل منكم في المرتبة التي آمن بها » أن كلمة « الحرية » التي استخدمت عادة في صيغة الجمع كانت تعني بالنسبة لإنسان القرون الوسطى ليس الاستقلالية ، بل ميزة الانضمام إلى منظومة ما « مكانة حق أمام الأله وأمام الناس »(١) .

---

(١) *Le Goff La Civiliaation de L'Occident medieval paris. 1972. p. 348*

لم تكن مكانة الفرد في المجتمع مخطط لها فحسب ، بل وأيضاً دقائق سلوكه الصغيرة « يحتل كل فرد المكان المخصص له ، وعليه التصرف وفق ذلك . أن الدور الاجتماعي الذي يلعبه يعالج (سيناريو) سلوكه تاركاً مكاناً صغيراً للمبادرة والتلقائية . . . . . ويرمز إلى كل تصرف بمعنى رمزي ويجب أن ينفذ في صيغة محددة والتصرف وفق المعيار السائد »[2] وفي الوقت ذاته فإن كل دور مرتبط بفرد محدد . أن القسم بالإيمان لا يُؤدى أمام الدولة بشكل عام ، بل أمام كاهن محدد وإذا انتهك الاقطاعي واجبه فإن إيمان الولاء يفقد مفعوله .

أن البنية القبلية الواقعية « تكمل بنائها » بعالم رمزي مناسب . ويبدو النشاط الإنساني بالنسبة لمفكر القرون الوسطى قد خططت له الآلهة . إن فردية الإنسان لا تشد الانتباه إليها أن سماته « تُقسر » وفق نموذج فئوي مسبق ومعايير التعامل . وهذا يتناول المظاهر الخارجية (فكل الأفراد النبلاء يوصفون أنهم ذوي بشرة بيضاء أو شعر « ذهبي » وعيون زرقاء والصفات الأخلاقية ـ النفسية) .

أن وصف الناس في القرون الوسطى يرتبط بمجموعة الزامية من الفضائل الطبيعية . فالرجال يكونون عادة شجعاناً ، محبين وعقلاء أو جبناء وجلفاء وحمقى . أما صفات النساء فإنها ترتبط بالجمال والزينة والخجل . ولا يوجد صفات « حيادية » و« لا تخضع للتقويم » أن الأوصاف الالزامية الطبقية التعاملية استخدمت حينما تتناقض الفكرة مع سلوك البطل فعلى سبيل المثال في (اغنية نيبيلغون) يتزوج الملك

---

(٢) غوريفيتش . ا . ي . مقولات ثقافة العصور الوسطى موسكو ١٩٧٧ ص١٥٩ - ١٦٠ .

البوروندي غونتر ـ بعد أن ساعده في ذلك سيغموند ـ العملاقة برونهيدا . ففي الليلة الأولى يمنى بفشل ذريع : فبدلاً من أن تستسلم العروس له قامت بربطه وتعليقه على الخطاف تاركة إياه في تلك الحالة طوال الليل . ولكنها خلال ذلك أستمرت بمنادته « السيد غونتر » وفق أسلوب المعاملة السائد والشاعر هنا يجدد « عظمته » و« فروسيته النبيلة »[٣] أن ذلك يبدو مضحكاً للإنسان المعاصر بيد أن المؤلف القديم لم ير في ذلك تناقضاً فإن غونتر خيّر ونبيل رغم كل ما حدث معه .

لقد اعترت الدهشة مؤرخي القرن الماضي . كيف أن ابن الطبقة الملكية استطاع القبول بذلك بهدوء ملحمي الذي تتحدث به مصادر القرون الوسطى عن القتل الجماعي لسكان المدن المحتلة وإخلاء القرى . . . إلخ ، بيد أن المسألة تكمن في أن قدرة إنسان القرون الوسطى على المعاناة انحصرت في دائرته الدينية والفئوية الخاصة . أن اكتشاف أن « حتى الفلاّحات قادرات على الأحساس » هو وليد العصر الحديث .

أن كلمة *Persona* في اللغة اللاتينية في القرون الوسطة هي ذات معان أكثر منها في العصر الكلاسيكي حيث عنت القناع والدور المسرحي والميزات الفردية للإنسان ومن ضمنها الجسدية ومكانته الاجتماعية ومرتبته أن الفعلين *Despersonare, Dispersonaire* قد عنيا في القرون الوسطى ليس فقط فقدان الفردية أو الاضطراب النفسي (كما في الطب النفسي الحديث) ، بل فقدان المكانة والشرف كأفراد في المعنى الاجتماعي والمكانة

---

(٣) غروريفيتش ا . ي . أدب القرون الوسطى وفهمها المعاصر . حول ترجمة (أغنية نيبلنغون) في كتاب من تاريخ أدب القرون الوسطى وعصر النهضة .

في الأبوية الفئوية أما الكلمة اللاتينية *Personalitas* (الشخصية) قد ظهرت في القرون الوسطى المبكرة من كلمة « *Persona* » وقد استخدمها توما الأكويني لتحديد شروط وطرائق وجود الفرد . أما كلمة *Personaqe*التي ظهرت في اللغة الانكليزية في القرن الثالث واستخدمها الفرنسيون كانت تعني في البداية مكانة دينية كنسية (*Person*) أي الكاهن ـ راعي الابرشية ومن ثم انتقلت إلى عالم المسرح .

ولم تعرف الشريعة الكنسية كذلك . الشخصية كظاهرة خاصة ، فإن كلمة *Persona* تبرز كمترادفة لشخص معين يتمتع بالتطابقية (التواصلية ، الثبات) والعقل اللذان بدونهما لا تكون هناك مسؤولية تجاه الآثام ولم تعرف القوانين القديمة أية (حقوق شخصية) أو « حقوق فردية »[1] .

أن ثقافة القرون الوسطى كانت بشكل عام قليلة سيكولوجياً . وحسب ملاحظات ليخاتشوف الرسام الروسي في القرون الحادي عشر حتى الثالث عشر فإنه يصف ليس سيكولوجية الأمير بل سلوكه السياسي : لا توجد هناك ميزات طيبة للأمير دون الاعتراف الاجتماعي بها وذلك لأن هذه الصفات مرتبطة دائماً بأظهاراتها الخارجية الدائمة ولهذا لم يعرف الرسام الاختلاف بين ماذا يعتبر في الواقع هذا الأمير أو ذاك وبين كيف يبدو هو للآخرين[2] .

أن ذلك يميّز (حيوات القديسين) فالنسبة للكاهن في القرون الوسطى (كان الأفراد عبارة عن تجمع للميزات ، وأن تصرفاتهم تنبثق من

---

(١) *Le Bras. C. La peraonne dans L droit classique je LEglise— in. Problemes je la peraonn p. 189— 201*

(٢) ليخاتشوف د . س . الإنسان في أدب روسيا القديمة ـ موسكو ١٩٧٠ ص٥٩ .

هذا المجتمع وليس من الفردية الكلية)[3] أن « حياة القديسين » كانت متشابهة مع بعضها بعضاً بحيث أن المؤلفين قاموا بوصف قدسيتهم وليس حياتهم .

أن كل ما هو فردي « منتزع » من نظام الأشياء القائم يثير الشك والاستنكار . أن كلمة « حب الذات » والكلمات القريبة منها قد تضمنت في اللغة الروسية القديمة فكرة سلبية بحتة ، وتفسير كحب الذات والشهوة غير الجيّده نحو الذات ، وفوضى ذاتية . . . إلخ[4] لقد عُدّ الفخار « أماً لكل الرذائل » .

لم يكن إنسان القرون الوسطى ميالاً نحو تركيز الاهتمام بميزاته الخاصة دون ميزات الآخرين . أن عصور القرون الوسطى لم تعرف مثلاً الذاتية الفردية والعناية بأصل المتوج « أن المؤلف ، سواء كان مؤسس الحياة والأساطير والاعترافات والهياكل الصغيرة والمخطوطات أو أي تطور تقني ، قد نظر إلى أبداعيته وقبل كل شيء من منظور العمل الجماعي في الورشة بما هو كلّي قُدم إليه مسبقاً . أن مثل هذا الرأي لم يستثني وعي المؤلف الذاتي ، لكن التقويم الذاتي الابداعي لم يكمن في مقابلة الذات بالعالم ، وليس في تأكيد حياته الذاتية وعدم التشبه بالآخرين ، بل في الإدراك الاستكاني ـ الكبريائي للمهارة الذي به أظهر المؤلف واستطاع استخدام المعارف والخبرات « الورشية » الموروثة ، وفي أنه بكمالية قصوى قال

---

(3) Braudt. w.j. The shape of Medieval History. Studies in Modes of Perception. p. 157.

(٤) سريزنيفسكي ي . ي . مواد من أجل قاموس اللغة الروسية القديمة موسكو ١٩٥٥ مجلد ٣، ص٢٩١ .

الحقيقة التي تنتمي إلى الجميع[1] .

ورغم ذلك فإن عالم العصور الوسطى الأوروبية لم يكن عالم اللاشخصية وأنها قد فتحت حدود جديدة لاشكالية « الأنا » ومفهوم الشخصية .

لقد أدرك إنسان المجتمع الاقطاعي ذاته ـ وقبل كل شيء ـ عبر انتمائه إلى مجموعة اجتماعية محددة تؤلف « نحن » ، ولكن إضافة إلى الانصرافية الدنيوية الـ « النحن » (الأسرة ، الجوار ، الطبقة) تؤكد المسيحية عمومية (نحن) ، والمشاركة الروحية تجاه الرب . وفي المراحل المبكرة في تطور الأقطاعية فإن تناسب هاتين الـ (نحن) قد انعكس بشكل ضعيف مثل علاقة الأنا الفردية و« الجسد » الوهمي للكنسية لكنه اشتمل على مجموعة من التناقضات التي ينبغي أن تثير الاستجابة . وتظهر في المجال المجرد الروحي الحاجة إلى توافقيه تعارف الإنسان كذروة الإبداع وشبه الإله ، وكعبد للآلهة ، وفي مجال الممارسات الدينية يبرز جدال حول تناسب قيمة النفس والجسد ، وفي المجال الاجتماعي السياسي تبرز إشكالية تناسب الفضائل المسيحية والدنيوية وأبوية واجبات الإنسان والمواطن .

أن توما الاكويني الذي تعّرض لمسألة استقلالية المواطن الإنسان يلجأ إلى الفروقات في ميزات الإنسان والمواطن التي طرحها أرسطو : (يحدث أحياناً أن أحداً ما لا يُعد مواطناً جيداً إذا لم يتمتع بالميزات التي تحدد الاعتراف به كمواطن جيد ، ومن هنا يبرز أن صفات الإنسان الجيد

---

(١) غوريفيتش . ا . ي مقولات ثقافة القرون الوسطى ص٢٠٩ .

والمواطن الجيد ليست هي ذاتها)[٢] .

لقد أكد البابا غريغوري الأكبر (٥٤٠ ـ ٦٠٤) بشدة أنه يجب الخضوع لأمر من هو أعلى ، بغض النظر عن درجة عدالته . ويجيب توما الاكويني على هذا السؤال بشكل مغاير « إذا تناقض الأمر مع ضمير الإنسان لا ينبغي عليه تنفيذه وذلك لأن كل فرد ملزم باختيار أفعاله في ضوء معرفته التي منحه إياها الله »[٣] ؛ ورغم أن ذلك ـ كما في السابق ـ توجه نحو تنفيذ معيار « خارجي » ما ، فإن طريقة تنفيذه تفترض وجود فعالية العقل الفردي وبالنتيجة اختيار المسؤولية الفردية . ففي الفكر السياسي عند « دانتي » تكتمل ذلك بمقولة أنه ينبغي على الحكومة الجيّدة العناية بالصالح العام وحرية المواطن . وهكذا فإن الفرد يبرز ليس فقط كعميل بل كمشارك في أفعال معينة ، بل وكهدف ذاتي ينبغي على الآخرين حسبانه .

أن عالم إنسان القرون الوسطى يمثل وحدة متناقضة للشمولية الروحية (لقد خلق الله كل الناس وهم سواء أمامه) وكذلك التعاونية الفئوية الأبوية (ينتمي كل فرد إلى فئة معينة) وعليه أن يدرك ويقيّم ذاته حسب نظامين مختلفين ففي إحدهما يبدو وجوده شاملاً وموحداً روحياً ، وفي الثاني ـ الانصرافية والتعددية والدنيوية . وبالنتيجة يتبدل القانون المعياري

---

(٢) *ULmon. W. The Individual and Society in the middle ages. Baltimore 1966. p. 126*

(٣) *Ibid p. 127.*

للإنسان ووعيه الذاتي التجريبي .

لقد كان الناس في القرون الوسطى إنفعاليين ، وقد عبّروا عن مشاعرهم بشكل واضح ومباشر ، ففي الملحمة البطولية استمرت أصوات الضحك الهوميروسي (أن هذا التعبير ليس من قبيل المصادفة) أن الفارس كارل العظيم والامبراطور ذاته كانا يعّبران عن أحزانها بشكل علني من خلال البكاء بكاءاً مراً . لكن قواعد سلوك القرون الوسطى كانت صارمة جداً .

أن وظيفة الوعي الذاتي الفردي مثل الوعي الجمعي في أنه انتمى في القرون الوسطى إلى الكهنة وقبل كل شيء إلى الرهبان . لقد كان هؤلاء فئة مثقفة جداً ، ولكن درجة الثقافة كانت مقدمة أساسية للاستبطانية مع لإشارة إلى إمكانية عكسها في نصوص ما . إضافة إلى ذلك كان لزاماً على الكهنة دراسة وتقييم العالم الداخلي ورغبات المؤمنين ، مؤدين بذلك وظيفة النفسانيين والأطباء النفسيين في المفهوم الحديث ، هذا الشيء الذي لا يمكن إلا أن يثير التحليل الذاتي . وأخيراً فإن شروط الرهبنة ، وخاصة عهد عدم الزواج ، التي تحدُّ من إمكانية الكشف الذاتي الانفعالي قد اسهمت في تطوير الاستبطانية .

يندمج في أطر الكهونتية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر إنكار الذات الجسدي والاجتماعي بالأهتمام المتزايد بالأنا الروحية الداخلية (من ذا الذي يستحق الاحتقار كالذي يتجاهل معرفة الذات ؟) يتسأل يوحنا السولزبوري بمجازية . من أحد أهم كتب إيبلار هناك (الأخلاق أو أعرف نفسك) إن معرفة الذات في تصورات متصوفي لقرون الوسطى ـ هي الطريق الوحيدة والأصح لمعرفة الآله . وقد كتب برنارد كليروفسكي

أنه يجب بدء ، وإنهاء أي حكم به ذاته وذلك (لأنه بالنسبة لذاتك أنت الأول والأخير ماالذي يعرفة الإنسان بشكل عام إذا لم يعرف ذاته)[1] لقد استخدمت التجربة الذاتية عند هؤلاء في عظاتهم . وفي الأطر الرهبانية في القرون الوسطى تتولد أولى السير الذاتية والمذكرات والجمع الدوري للرسائل والوثائق الشخصية الأخرى . هنا تظهر أيضاً وتتعزز الفردية الخفية للصداقة الشخصية التي تتطلب ليس فقط الثقة والعون المتبادل كما في عرف النبلاء بل التعامل الروحي العميق .

أن هذه السقراطية المسيحية ـ كما حددها ي . جيلسون ـ كانت بالطبع نخبوية محصورة بأطر لاهوتية . لقد اعتزل متصوف القرون الوسطى ليس فقط بهدف معرفة « الأنا » الحسية ، بل بهدف الحوار مع الرب . حتى أن « اعترافات » اوغسطين لم تكن حواراً داخلياً بقدر ما هي نداء إلى الرب ، وحسب تعبير الفيلسوف الفرنسي جيوسدروف (أن محكمة التوبة الكنسية تنتصر هنا على استقراء الضمير)[2] .

ولا غرابة في أن العلماء ما زالوا إلى يومنا هذا يتجادلون حول هل يُعد مُؤلفْ اوغسطين أعترافاً أو سيرة ذاتية أو نصاً دينياً . ورغم أن اوغسطين قد أدرك تفرد فرديته ، فإنه لم يرى فيها شيئاً ما ذو قيمة يستحق المديح « ففي تاريخ نفس مسيحية واحدة ـ قد عرفها جيداً ـ رأى نموذجاً لتاريخ كل المسيحيين)[1] وهو يعيد بناء حياة في (نظرية الإنسان) التي كانت

---

(١) Morris. C. Discovery of the individualit050-- 1200. N.Y. 1972 p. 63. 64

(٢) Gusdorf. G. La decouverte de soi paris. 1948. p. 21.

(١) Weintraub, K. J. The value of the lndividual[self, anol Cirum Dtate in Autobiography Chioogo. 1978. p. 45

مميزة في زمنه مؤكداً بذلك التوجهات العامة للتطور الإنساني . ومن هنا يأتي الدمج بين السيرة الذاتية الإستدلالات العقلية الدينية ، والطبيعة العلنية « للأعترافات » والوعظة المكشوفة .

أن قرّاء اوغسطين قد فهموا ـ في ذلك الوقت ـ فكرة المؤلف بشكل جيداً . أن دانتي الذي استنكر الكشف الذاتي المفرط كإظهار لحب الذات يبرز مصداقية « أعترافات » اوغسطين « أنها تحويل نموذجي وهادف لحياته من سيئة إلى جيدة ومن جيدة إلى أفضل ، ومن أفضل إلى أمثل . وتعد مثالاً وعبرة للآخرين . ويبدون هدف التوبة أو ضرورة التبرير الذاتي فإن الحديث عن الذات والكشف عن النفس وخصوصاً بشكل علني ـ فإن ذلك لا ينبغي فعله ـ حسب رأي دانتي ـ وذلك لأنه (لا يوجد ذلك الإنسان الذي قد يقيم نفسه بشكل عادل وحقيقي بقدر ما هو حب الذات مخادع)[٢] .

أن « العمومية » في صفة عامة لفكر القرون الوسطى . ففي التاريخ الأساسي لسيرة غ . ميش الذاتية فإن الفترة ما بين القرنين السادي إلى الخامس عشر (في إيطاليا حتى ١٣٥٠) تمثلها مجموعة من السير الذاتية الكبيرة حتى أن عددها ـ إذا ما أعددناها بدقة ـ قد لا يتجاوز ٨ ـ ١٠ مؤلفات .

إضافة إلى ذلك فإنه طوال فترة تاريخ القرون الوسطى وخاصة القرون الحادي عشر إلى الثالث عشر قد حدثت عمليات معقدة لنموذج الحياة ورفع قيم الإنسان : وفي بداية القرن الحادي عشر ي أوروبة (الغربية) تبدأ مزامير وصلوات التوبة بصيغة ضمير المتكلم . وإنطلاقاً

---

(٢) دانتي اليغيري . المؤلفات الصغرى موسكو ١٩٦٨ ص١٥٥ .

من تحديد الندم « الداخلي » و« الخارجي » في القرن الثاني عشر تدخل ويشكل تدريجي في الحياة الاعتراف الفردي (على خلاف الجماعي) وفي عام ١٢١٥ فرضت كنسية (لاتيران) على كل مسيحي الاعتراف مرة واحدة . في السنة على الأقل ، والمطلوب ليس فقط الاعتراف بالذنب بل ، بالندم الداخلي وتخضع للتقويم ليس فقط التصرفات بل ودوافع ونوايا المعترف . وحسب رأي إيبلار فإن النوايا و« أفكار الإثم » هي أهم من التصرفات .

وإنطلاقاً مما سبق فإن قاموس اللغة اللاتينية يغتني بسرعة « بشهوات النفس » والحالات الأنفعالية . أن اللاهوتيين ـ الذين يرغبون ـ بتنظيم الأفعال « الدقيقة » بدقة قصوى ـ يميزون بدقة بين أنواع ودرجات المؤثرات والمشاعر والعلاقات الإنسانية المتبادلة . أن الرغبة في الأنتظامية تدخل إلى الثقافة الدنيوية . فقد صُمم ـ على سبيل المثال ـ نظام سلوك محدد للعناية لنفخ الأبواق أو كذلك نظام مصطلحات يتناسب مع درجات وأنواع الحب المختلفة .

أن تطّور صور الموت وطقوس الدفن في فترة القرون الوسطى كان ـ على وجه الخصوص ذو هدف[٣] . إن الوعي البدائي الذي لم يولي أهمته للوجود الفردي لا يرى حتى مأساة الموت الفردي مفسراً الصيرورة على أنها سلسلة أطوار لا نهاية لها ينتقل فيها الحياة والموت من إحدهما إلى الآر (مثال الموت الطقسي والأنبعاث في حياة جديدة من خلال تقاليد اعتناق الدين) بيد أنه ، وحسب الثقافة فإن مختلف الشعوب تدرك وتعاني الموت على طريقتها . أن ذلك يمكن (أن يكون إدراكاً ملحمياً هادئاً كقدرٍ عام .

---

(٣) *Aries. ph. L.Homme devant La mort paris 1977*

مثال (العهد القديم) أن الإيمان بتجديد التجسيد الذي يجعل من الموت غير ممكن في المعنى المطلق الشيء الذي عُبّر عنه بدقة شعراً في « ماهابهاراتا » .

لا يرأف الحكيم وقد حكمته نواميس الشمول
بالأحياء أو الأموات .
أنا وأنت . . . هكذا كنّا دائماً
وهكذا سنكون مدى الزمان ككل الناس .
تتناوب في الجسد وليس في الصنم
الطفولة والرشد والشيخوخة ،
تتغير أجسادنا . فالغموض
لا يراه الحكيمُ في تجسيد آخر
وسيأتي ذات يوم متحرراً من ذاته
سالكاً طريقاً صحيحة ، مذعناً للشهوة
إلى السكون السرمدي .

أن اليونان القديمة - التي عرفت قيمة الوجود الفردي ، وأيضاً إضافة إلى ذلك رهبة الموت - قد ابتعدت عن ذلك بالإيمان في خلود الروح التي تعود بعد موت الجسد الفاني إلى عالم الفكر السرمدي الذي لا يتغير والذي انتمت إليه الروح في البدء . أن الفهم المسيحي للموت يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة الإثم الأولى والأمل بالإنقاذ العجيب . زلكن كيف يمكن معرفة هل أنت في عداد التُقاة ؟ فذلك لا يرتبط بالخدمات الذاتية ، بل بالخير الإلهي .

---

(١) ماهابهاراتا راماياتا ، موسكو ١٩٧٤ ص١٧٤ .

أن الوعي المبتذل للقرون الوسطى لم يشعر بهذه الدراماتيكية . فالموت بالنسبة له ـ هو المصير الجمعي الطبيعي « كلنا سنموت » الذي يتطلب التسليم والطاعة أن مثل هذا « الموت المألوف » هكذا وصفه الباحث الفرنسي ف . أريس يعني أن الإنسان يعرف بشكل مسبق أن « وقته قد مضى » ويموت بهدوء ، وهو قبل ذلك يؤدي الطقس المطلوب ـ مثل الصلاة ، توديع الأقرباء وقول الكلمة الأخيرة . أن الذي يموت ، وربات البيوت اللواتي يودّعنه ينظرون إلى الموت بمأساوي ولا يعبّرون عن حزن خاص . أن مثل هذا الموقف من الموت قد حوفظ عليه في الوسط الفلاحي الفترة طويلة .

أن صورة الموت في القرنين الحايد عشر والثاني عشر تصبح بالتدريج فردية : أن طقس الدفن يكتسب مكونات فردية ـ شخصية ، وتظهر إشكالية « الموت الذاتي » وفي الفن التشكيلي تثبت أتباع الرسامين أقوة فأقوى إلى لوحات يوم الحساب والجثث المتحللة وتظهر صورة المسيح المتألم أو الميت (لقد عبّرت لوحات الصلب مثلاً ليس عن الألم الإنساني ، بل النصر الألهي .) .

وتظهر في إدراك وتصوير الموت إزدواجية الإيمان المسيحي بالآخرة الذي يفترض وجود محكمتين فوق الإنسان ، فالمحكمة الأولى هي المحكمة الفردية وهي تحدث بعد الموت مباشرة حية يُرسل المذنبون إلى جهنم ، أما التقاة المطلقين فإنهم يرسلون إلى الجنة ، أما البقية فإنهم يرسلون إلى المُطهر لكنه يوجد يوم حساب عام حيث يقف الجنس البشري في حضرة المحكمة العليا . أن هذين الإيمانين بالآخرة ـ « الأصغر » وهو شخصي « الأكبر » أصبحا يتميزان بشكل عام وتاريخي في فترة القرون

الوسطى المبكرة[1] . غير أنه في الفن التشكيلي في فترة القرون الوسطى فإن التوجهات قد حُولت بشكل تدريجي نحو المحكمة الفردية . ورغم أن فكرة يوم الحساب لا تختفي فإن الفنانين ـ وبشكل دائم ـ يصورون التضحية الفردية والسريعة في لحظة الموت والتي ترتبط نتائجها بالمآثر الشخصية للميت الذي يحمل على كاهله (كتاب الحياة) كجواز سفر أو حساب جاري في المصرف .

أن لحظة الموت ذاتها تكتسب الآن أهمية خاصة كآخر إمكانية للإصلاح والتفكير وهذه اللحظة تُجسد في الفن على أنها صراع دراماتيكي لقوى الخير والشر والخاتمة المتنوعة للطريق الحياتية . أن شواهد القبور تصبح فردية أيضاً . ففي روما القديمة كانت فوق كل قبر كتابات ـ تدل على اسم الميّت وحالته العائلية وأحياناً نوع عمله وسنه وتاريخ موته ، وغالباً ما تضاف إلى هذه الكتابات صورة للمسيح على شكل تمثال نصفي أو ميدالية تحمل صورته . أن المدفن لا يُعد فقط مادة للفرد ، بل وسيلة نقل ذكرى عن الميت إلى الأجيال اللاحقة . في فترة القرون الوسطى كان هناك ابتعاد عن هذا التقليد وابتدأ من القرن الخامس تقريباً أضحت الكتابات والصور تختفي وأصبحت القبور مجهولة . فقد كان مهماً أن يدفن الجسد في مكان قضاء مع الالتزام بالطقوس المطلوبة . وفي نهاية القرن العاشر وخاصّة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر فإن الوضع يتغير مجدداً . وتظهر على قبور الأغنياء في البداية كتابات مقتضية تدل على الاسم وتاريخ الوفاة ولاحقاً أصبحت هذه الكتابات ترافق بصلاة

---

(١) غوريفيتش . ا . ي أشكاليات الثقافة الشعبية في القرون الوسطى موسكو ١٩٨١ ص١٩٨ .

الرحمة . وفي القرنين الثالث عشر والرابع عشر أصبحت نقوش شواهد القبور أكثر إتساعاً ، ففيها تذكر مرتبة ومآثر المتوفى ، وأما الشواهد فقد زُينت بالرسومات التي تذّكر بهذا الصدد أو ذاك بحياة المتوفى .

أن تتابعية مراحل « اكتشاف الفردية » في الفن قد أخضعت لقانونية معينة حددها ليخاتشوف في بحثه في أدب وفن روسيا القديمة[٢] . بدأ يُجسّد على أنه مجموعة من التصرفات التي بدورها تُفسر في ضوء الحالة الاجتماعية . ومن ثم (في روسيا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر) تتكشف ميزات نفسية معينة وحالات الإنسان ـ أحاسيسه والانعكاسات الانفعالية تجاه أحداث العالم الخارجي . . . إلخ . أن هذه الحالات النفسية لا تنبثق كاملة من الانتماء الفئوي ، ولكنها لا تضوي بعد في طبيعة واحدة ، فهم كأنهم يعيشون لوحدهم ويفكرون ضمن مفاهيم أخلاقية- دينية وأخيراً تتكشف الوحدة الداخلية ، والحلقة الرابطة والقوى المنتجة لبعض الميزات النفسية مثل الطبع الفردي . وبكلمات أخرى أن عكس عملية التفريد في الفن تجري من إدراك الفرد الكلي في حالة معطاة إلى التفريق في ميزاته النفسية التي تتكامل في نموذج داخلي مُتابه واحد يحافظ على بنيته بغض النظر عن الحالات المتغيرة .

وفي الفن التشكيلي ينصب الاهتمام بالفردية بعكس ذلك في فن اللوحات الذاتية .

أن فن اللوحة الذاتية ـ كنوع ـ غير موجود عملياً في فترة القرون الوسطى . فالإنسان الذي لم يفصل نفسه بعد عن وظائفه الاجتماعية والذي يشعر بنفسه متغيراً زمانياً لم يكن بحاجة لتثبيت هالته وحالته في

(٢) ليخاتشوف . د .س الإنسان في أدب روسيا القديمة ص٧٢ ـ ٧٣ .

لحظة زمنية معينة . أن « عدم القدرة » الوهمية لرسام القرون الوسطى على رسم حالة الإنسان بصفاته الفردية التي تخصه كانت في الواقع تعبيراً لمثل هذا الفهم لجوهر الإنسان ، هذا الفهم الذي يعتبر ليس ما هو آني ، بل ما هو خالد أي الصفات النوعية والجوانب التي تملك قيمة بالنسبة لرسام القرون الوسطى . لقد ثبتت الرسومات الصغيرة ونقوش القبور في القرنين التاسع والعاشر مقام الفرد ، وليس صفاته الشخصية . فمثلاً صورة الامبراطور أوتو الثالث (٩٨٠ ـ ١٠٠٢) على كتب الصلاة والتي صادق عليها هو ذاته ترسمه كحالم صغير يشبه المسيح ، وفي لوحة أخرى يظهر بصورة مغايرة تماماً ، ومما يثير الفضول إن رسام المخطوط الذي وهو في أثناء تنفيذ عمله يموت الحاكم ـ لم يبدأ بتغيير الصور بل كتب في اسفلها اسم خليفته اوتوهنري الثاني رغم أنه كان أكبر سناً من سلفه[1] ، وبكلمات أخرى فإن النموذج لم يصبح صورته .

وفي القرنين الحادي عشر والثاني عشر أصبحت الرسومات فردية وهي غالباً ما تصنع بأقنعة الموت ، ولم تتم الإشارة مطلقاً إلى التشابه بين شاهد القبر أو التمثال النصفي مع الأصل ، إضافة إلى ذلك فإن مختلف الرسومات العائدة لشخص واحد غالباً لم تتشابه مع بعضها بعضاً ولا مع الأوصاف الخارجية المذكورة في الكتب . أن شاهدة القبر أصبحت في فرنسا رسماً في منتصف القرن الرابع عشر فقط[2] .

أن مثل هذا التوجه كان واضحاً في فن النحت الدنيوي ، ففي تخوم القرنين الثالث عشر والرابع عشر أنتقد ملك فرنسا فيليب الرابع الجميل

---

(١) *Morris. C. The Discovery of the individuaf 1050– 1200. p. 89*

(٢) *Aries. ph. Lnonime devant la mort p. 255*

البابا بونيفيس الثامن لأنه أمر أن تجسد في تمثاله ليس فكرة البابوية العامة ، بل صفاته الذاتية الخارجية . وفي القرنين الرابع عشر والخامس عشر أصبحت التماثيل التصويرية ظاهرة طبيعية .

أن كل ذلك يتحدث عن التطور التدريجي في فترة القرون الوسطى المتأخرة للأحساس الفردي ورفع قيمة الإنسان كشخصية ، ولكن كيف كان وعي إنسان القرون الوسطى ، فهو لم يقلع عن الأحساس بنفسه أنه مرتبط ومنتمي إلى احد ما أو شيء ما (سيده ، أرضَه ، القبيلة أو الابرشية) أن شعور الانتماء قدم له تماثل اجتماعي صلب ، لكنه في الوقت ذاته حد من إمكاناته الفردية وافق معتقداته . وكم كانت صعباً تجاوز فكرة التحديد المسبق التي عصفت بكافة جوانب ومراحل طريقه الحياتية بدءاً من واقعه الولادة في فئة معينة وإنتهاءاً « بالانتماء » الروحي أن إنسان القرون الوسطى يحس بنفسه كعميل ، وليس كموضوع للنشاط . وأخيراً فإن ما يميزه هو عدم مهاودته لأية فروقات وتنوعات قد تخرق نظام الأشياء الاعتيادي القائمة عبر القرون .

لقد بدأ الفرد في إدراك القرون الوسطى ككون مصغر ـ وفي الوقت ذاته جزء ونسخة مصغرة للعالم . أن الكون المصغر كان منظماً وفق نظام قبلي وهذا النظام الذي يتألف من مجموعة عناصر قد مثلّت الشخصية أن « الأنا » الفردية لم تكن ولم تصبح مركزاً لصورة العالم هذه وفي عصر النهضة فإن الوقف يتبدل « فالإنسان هو نموذج عن العالم ـ قال ليوناردو دافينشي ـ وهو يتوجه ليكشف عن نفسه »[1] .

---

(١) *Le Goff. La civilisan de L' Occident medieval, p. 452*

الفصل الرابع

إكتشاف الفردية

الشعور بالشخصية

هل حقاً أن حياة شخص واحد ليست ذات قيمة
كحياة جيل كامل؟ أن كل إنسان بعينه - هو
عالم متكامل، يولد ويموت معه، أن على كل
شاهدة قبر - قصة عالم كامل.

غ. هيينه

أن ولادة الرأسمالية قد عنت «نهوض الشعور بالشخصية»[1] أن ذلك كان عملية معقدة أندمج فيها تكيّف الفرد الموضوعي (المكاني والزماني) ونمو استقلاليته الاجتماعية مع ازدياد قيمة «الأنا» السيكولوجية، وكذلك تعقيد وتبطن عالم الشخصية الداخلي.

أن الصفة المميزة للأقطاعية كانت - كما تمت الإشارة إلى ذلك - صفة مكانية، وأيضاً وهي الأهم أرتباط الفرد الاجتماعي بالقبيلة والفئة والوظيفة الاجتماعية. أن الرأسمالية تنسف نظام الأشياء هذا «ففي مجتمع التنافس الحر هذا يتفاعل الإنسان وهو متحرر من الروابط الطبيعية...

---

(١) لينين ف. ا. المؤلفات الكاملة مجلد ١ - ص٤٣٤.

إلخ . التي جعلت من العصور التاريخية السالفة انتماءاً إلى كتلة بشرية محددة معيّنة(٢) .

أننا ـ ونحن نقيّم هذا التطور التاريخي في ضوء التطور اللاحق للرأسمالية ـ نشير إلى محدودية وشكلانية الفهم البرجوازي للحرية ، وعدم وضوح العلاقات الاجتماعية الرأسمالية ولنمو الاستقلالية والإغتراب . . . إلخ إضافة إلى ذلك فإن الحرية الشكلية ذاتها هي أكثر تقدمية من الفوضى المنظمة . أن الفلاح القن كان ملكاً حياً للاقطاعي ـ، فلم يكن بمقدوره ترك سيده . وأيضاً أن حرية الأنتقال هي المقدمة المنطقية والشرط التاريخي الضروري لكل الحريات الأخرى . أن تحديد الحرية تدركه الحيوانات بشكل غريزي وكذلك الإنسان على أنها لا حرية . ويعرّف السجن ليس بوجود قضبان حديدية أو عدم توفر الراحة ، بل بقدر ما هو مكان يحجر فيه الإنسان رغم إرادته .

أن كل فترة جديدة من التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي والثقافي تعني توسيع المكانية الجسدية والاجتماعية المفهومة للإنسان على الأقل من حيث المبدأ . أن أية جماعة أجتماعية (الجنس ، القبيلة ، العشيرة الريفية ، الابرشية أو الدولة) التي يربط الفرد بها تماثله الاجتماعي يتمركز في مكانية محسوسة وتتمتع بحدود جغرافية محددة بهذا الشكل أو ذاك . وليس من قبيل المصادفة أن يربط المؤرخون قيام الرأسمالية والتطورات الثقافية المتناسبة معه بالاكتشافات الجغرافية الكبرى وغزو أراضٍ جديدة .

أن التقسيم الاجتماعي للعمل والإنتاج السلعي يجعلان الروابط بين

---

(٢) ماركس ك . المؤلفات الكاملة مجلد ٤٦ جزء ١ . ص١٧ .

الناس عامة وشاملة بشكل حقيقي أن الفرد الذي يستطيع أن يغير بحرية مكان إقامته وغير مرتبط بأطر أنتماء اجتماعية فئوية لا يكون . مرتبطاً بشدة بدوره الاجتماعي « . . . أن أشكال الروابط الاجتماعية المختلفة تابرز فيما يتعلق شخصية محددة على أنها فقط وسيلة من أجل أهداف خاصة ، وكضرورة اجتماعية[1] .

أن تحويل الروابط الاجتماعية إلى وسيلة بلوغ أهداف الفرد تزيد من مجال حريته مقدمة له إمكانية الاختيار ، ويصبح الاختيار ضرورياً . وفي الوقت ذاته تبرز هذه الروابط بالنسبة للشخصية كضرورة خارجية إلزامية الشيء الذي لا يمكن في النظام الفئوي حيث أصبحت كل العلاقات فردية .

أن « الفرد الفئوي » لا يفصل نفسه عن إنتمائه الفئوي . أما « الفرد الطبقي » فإنه سيفعل ذلك حتماً محاولاً تحديد « الأنا » الذاتية ليس فقط عبر مكانته الاجتماعية ، بل رغماً عنه . أن الأدوار التي بدت في القرون الوسطى على أنها فقط أقانيم عادية (بشكل أدق أن الفرد ذاته كان محصلة للأدوار) والآن وكأنها تكتسب وجودية مستقلة .

وللإجابة على سؤال « من أنا ؟ » على الإنسان في البداية أن ينكشف وينزع عن نفسه الغطاء الاجتماعي .

أن إنسان القرون الوسطى الذي أدى طقوساً دينية تقليدية متعددة رأى فيها حياته الحقيقية . أما إنسان المجتمع البرجوازي ـ فعلى العكس ـ يظهر حساسية مفرطة وحتى كراهية إلى ما يبدو له أنه قد « فرض عليه » من

---

(١) ماركس ك . المؤلفات الكاملة مجلد ٤٦ . ص١٨ .

الخارج وهذا ما يجعل « الأنا » لديه أكثر فاعلية ومعنى أو لكن في الوقت ذاته أكثر إشكالية .

أن الشيء المميز هنا هو استدلالات مونتين العقلية الذي حاول فصل « ذاته » عن الدور الاجتماعي « القدري » لا ينبغي على المرء لعب دور بصدق ، ولكن علينا أن لا ننسى أن ذلك كله مجرد دور أوكل إلينا . ولا يجب جعل القناع أو المظهر الخارجي جوهراً غريباً للآخرين . وليس بمقدورنا تمييز القميص عن الجلد ويكفي هنا رش الوجه بالطحين وعدم رشه في القلب ، فإن السيد المحافظ وميشيل مونتين ليسا الفرد ذاته وبينهما توجد دائماً حدود معينة[٢] .

أن تحطيم الروابط الاقطاعية قد وسّع موضوعياً ورمزياً مجال التحديد الذاتي الواعي للفرد . أن ضرورة إتخاذ القرار بشكل مستقل في مختلف الحالات المتغيرة تفترض وجود إنسان يتمتع بوعي ذاتي متطور و« أنا » قوية وفي الوقت ذاته ثابت ومرنٌ أن فكر القرون الوسطى يعتبر الإنسان من خلق الإله . لقد كانت إنسانيته في الشفقة والألم تجاه الكائن الفقير العاجز التائه في الدياجير المثقل بالتعاسة الذي لا يعرف كيف يجد طريقه أن الإنسان بالنسبة لإنسانيي عصر النهضة ـ هو الإنسان المبدع . في خطابات « حول كرامة الإنسان » يقول بيكو ديلا ميراندولا أن الإله الذي بنى الإنسان « وضعه في مركز عالم » قد ارفقه بالكلمات التالية « يا آدم أننا لا نعطيك مكاناً معيناً أو صورة ذاتية أو واجباً خاصاص بحيث يكون بمقدورك أن تمتلك المكان والوجه والواجب حسب رغبتك ووفق إرادتك وقرارك أن صورة المخلوقات الأخرى قد حُددتَ في أطر القوانين التي

(٢) مونتين م . تجارب . موسكو ـ لينغراد ١٩٦٠ الكتاب الثالث ص٢٩١ .

وضعناها وأنت لا تحصرك أية حدود ، وأنت تحدد صورتك حسب قرارك الذي امنحك السلطة عليه[1] .

ومن البديهي فإن صورة الإنسان كمبدع لذاته كانت وقبل كل شيء برنامجاً ايديولوجياً . لقد عانى فلاحوا أو مهرة إيطاليا في عصر النهضة من الفُرقة الاقطاعية والحروب الدائمة وببساطة من الفقر ، أما الايديولوجيون ـ الإنسانيون فقد عاشوا بفضل الولاء للحكام أو الأفراد الأغنياء ، إضافة إلى ذلك فقد أظهر هذا العصر تنوع لا سابق له من المواهب والافراد المتميزين « عباقرة في فوق الفكر والرغبة والطبع » .

وفي المنظور التاريخي الطويل فقد تمتعت الشخصية بأهمية حقيقية وأستقلالية حياتية . أن فلاح القرون الوسطى وحتى ابن المدينة قد أمضيا كل حياتهما بين أقارب وجيران دائمين . أن ضيق وصلابة الروابط القبلية لم تتيحا لأحد تجاهلهما تاركة للإنسان مكان صغير لشيء ما خاص به . أن مفهومي الأسرة والبيت اللذين ضما في ذاتهما كل الأقارب وربات المنازل والخدم الذي عاشوا سوية لم يفرق بينهما حتى نهاية القرن الثامن عشر . أن « المجموعات البيتية » القائمة على الأدارة المشتركة للمنزل والعيش المشترك في بيت واحدة ، ووجود الروابط الانفعالية أو روابط القربى ـ أصبحت

---

(١) أنظر : بيكوديلا ميراندولا . د . خطابات حول كرامة الإنسان في كتاب تاريخ علم الجمال أوابد فكر علم الجمال العالمي . موسكو ١٩٦٢ مجلد ١ . ص٥٠٧
: ريفياكينا ن . ف . إشكاليات الإنسان في التيار الإنساني الإيطالي في النصف الثاني من القرن ١٤ والأول من ١٥ موسكو ١٩٧٧ .
: باختين ل . م الإنسانيون الإيطاليون نمط الحياة ونمط التفكير موسكو ١٩٧٨ .

تتفرد بشكل تدريجي وبينما يكتسب الأفراد هنا أستقلالية أكبر عند رب الأسرة وعن بعضهم بعضاً .

غالباً ما استخدم إنسان القرون الوسطى بيته كقلعة يحتمي فيها من الأعداء ، لكنه لا يسعى لأن يخفي وراء جدرانه حياته اليومية . أن كافة مآسي وأفراح هذه الحياة قد حدثت بشكل علني وأمام الجميع ، لقد كان الشارع امتداداً للمسكن . أن الأحداث الحياتية الهامة (الأعراس ، والدفن . . . إلخ) قد تمّت بمشاركة كل القبيلة . أن أبواب المنازل لم تغلق في أوقات السلم وكانت كل زوياه عرضة للناظر . وفي العصر الحديث بدأت الأسرة بعزل حياتها عن التدخل الخارجي ، وأوصدت بالأقفال والأجراس ، ولاحقاً أصبح الناس يتفقون حول الزيارة مسبقاً ، وأيضاً ـ الأتصال مسبقاً بالهاتف .

وتميز أيضاً مكان السكن ، ففي فترة القرون الوسطى المبكرة كان سكن النبلاء يتألف من مكان واحد ، حيث سكن الاقطاعي بشكل مشترك مع غلمانه وزوجاته وحتى أيضاً مع حيواناته المنزلية . وفيما بعد قسم إلى غرفتين : غرفة السكن : حيث ينام أفراد الأسرة ويأكلون ويلهون وغرفة المطبخ . أن نموذج السكن هذا بقي لدى الفلاحين في كثير من بلدان العالم حتى القرن التاسع عشر . وفي بداية العصر الحديث فإنه مخطط بيت السكن بدأ يتعقد وقد سعى الأغنياء إلى عزل أبنائهم عن الخدم ومن ثم عن بعضهم بعضاً . وفي إنكلترا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر تكونّت . أكثرية البيوت والقلاع من أرتال من الغرف المتداخلة بعضها ببعض ، وفي نهاية القرن السابع عشر وبداية الثامن عشر بدأت تظهر الممرات وقد نقلت غرف النوم إلى الطابق الثاني ، أن بقية

القاعات كانت متخصصة وقد كان السعي إلى تخصيص غرف خاصة لأفراد الأسرة والضيوف أو حتى فقط أسرّة لهم . وقد تجنّب « الناس المهذبون » الاتصال الجسدي المباشر العلني الشيء الذي تعززه تصورات صحيحه لم تكن معروفة مسبقاً[٢] .

إضافة إلى المكانية الحسية أصبحت المكانية الاجتماعية أيضاً تتخصص . وإلى الآن فإن مختلف مجموعات الانتماءات (الأسرة ، العشيرة ، والابرشية . . . إلخ) قد توحدت في نظام أبوي واحد . وقد أدركت كمجالات مختلفة للحياة وجوانب « الأنا » الذاتية وحسب نمو الحرك الاجتماعي فإن الفرد يبدأ بإدراك ذاته ليس فقط كعنصر للأسرة والعشيرة . . . إلخ ، بل موضوعاً مستقلاً يدخل بشكل جزء أو أي في هذه التجمعات المتنوعة .

وفي هذا الاتجاه بدأ العمل تسريع وتأثر الحياة والأحساس الجديد بالزمن المرتبط بها . أن إنسان القرون الوسطى لم يدرك الزمن على أنه شيء اجتماعي أو أنه شيء ذو قيمة . ومن بين المقاييس التي تُميّز الفهم الحديث للزمن والامتداد والتوجه والإيقاعية . . . إلخ) فإن أهمها بالنسبة له كان لإيقاعية والتكرارية . أن الأيقاعات الطبيعية وتوالي فضول السنة . . . إلخ . قد انتشرت ليس فقط في الحياة الإنسانية ، فالناس لم يكونوا مسرعين في إتجاه ما ولم يلهثوا خلف الدقة . ففي القرنين الثالث عشر والرابع عشر كانت آله الساعة شيئاً نادراً ، أما المفهوم حول الدقيقة

(٢) *Stone. L. The family. sex and morriage in England 1500 1800. N. Y. P. 169– 170 Aries ph. L Enfant et lo vie familiale sous L Ancien Regime. paris 1973*

وعقرب الدقيقة فقد ظهر في القرن السادي عشر . ان الزمن الدنيوي المرتبط بالفترات المحددة للحياة والإنسانية قد ارتبطت بشكل دائم بخلود الزمن الإلهي والقدسي . أن تلك لم تكن فقط تصورات مثالية . لقد اهتمت الكنيسة بصرامة بالالتزام بالقواعد ، فمثلاً العمل في يوم الأحد أو أحد أيام الأعياد والكثيرة العدد وقد اعتبر ذلك ليس فقط خرقاً للقواعد بل ، إنما لقد سرّع تطور الراسمالية بشكل هائل أسلوب الحياة ، ورفع من القيمة الذاتية وسرعة جريان الزمن ، وجعل الشعور بالزمن التاريخي حاداً . ففي القرنين السادس عشر والسابع عشر تظهر في اللغة الانكليزية ـ كشيء لا سابق له ـ كلمات جديدة تنسب إلى الزمن التاريخي إلى وحدات محددة (مثل قرنْ) عَقدْ ، عصرْ « قوطي » ، « معاصر » . . . إلخ[1] أن الاهم هو اكتشاف الزمن « الفردي » الذي يأتي إضافة غلى نمو وعي الشخصية الذاتية ومع وعي زوال الوجود الشخص أما بالنتيجة ، بأن قدرات الفرد يجب أن يتحقق خلال جزء زمني محدد من الحياة .

أن الحدس الجديد للزمن يرفع من درجة حرية الإنسان ، الشخصية اللذي بمقدوره التمكن من الزمن وتسريع نشاطه . أن الزمن يصبح ملكاً للإله . أن فكرة عدم إنعكاسية الزمن مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بدافع بلوغ الإنجاز ويبدأ تقويم الإنسان وفق خدماته .

إضافة غلى ذلك فإن الزمن يُعد شيئاً حسياً يمكن فقدانه واغترابه عن الفرد ويفرض عليه إيقاعه ويجبره على السرعة وبذلك يزيد من درجة اللاحرية . أن الإنسان على عجل ليس بسبب أنه يريد ذلك ، بل أنه يخشى التأخر والتخلف عن الآخرين (يغفل عن الزمن) وينبغي عليه أن

---

(١) *Barifield. O. History in English words London 1956. p. 161*

يثبت للآخرين ولذاته حقه في الاحترام احترام الذات .

أن الشعور « الشخصي » يجبر مجدداً على صياغة السؤال حول تناسب الحياة والموت ، فالمؤرخ الإيطالي أ ـ تيننتي يفسر ذلك بضعف الإيمان بالحياة الأخرة أن الأحساس بالموت في فترة النهضة خلافاً لأحساس الزهد يُعد ليسْ من الخضوع والاستعداد للوجود الآخر أما الحب المتميز والإيمان بالحياة الإنسانية المحضة[٢] . يتحدى ف . أريس هذا الرأي من خلال محاولة إثبات أنه في القرنين الثاني عشر والثالث عشر بغض النظر من الوعظ الديني يعاني الإنسان (الحب الشهواني للحياة) أن يأس إنسان القرون الوسطى المتأخرة أمام حتفه يعتبر حسب راي أريس وقبل كل شيء قوة ارتباطه بالعالم المحيط : « لقد أمن إنسان القرون الوسطى في آن واحد بالمادة والإله ، بالحياة والموت والتلذذ بالأشياء والتفور منها[١] ومهما كان العالم الآخر فإن الموت قد سلب من الإنسان البيت والحديقة وكل الأشياء الاعتيادية قد دفعت به إلى الياس .

أن مأساة الموت بالنسبة لإنسان عصر النهضة تتفاقم ، أن الموت سينال الإنسان في خضم عمله ويقع عليه تحقيق ذاته الابداعية . أن كلمتي (*ars moriendi* أي فن الموت) في القرون الوسطى . قد اكتسبتا بُعداً جديداً ـ البحث عن أساليب دنيوية للأنضمام إلى الخلود (مثال مجد ما بعد الموت) .

يتبنى الإنسانيون الصيغة التقليدية للسؤال : فبماذا تكمن فكرة

---

(٢) *Tenenti. A. IL senso della morte e l'amore della vita nel Rimascinento (Cfrancie Ttalia) Torino 1957 p. 229*

(١) *Aries. ph. L. Homme devant la mort. p. 129. 140*

الموت ، أو ماذا يعني « الموت بارتياح » ؟ ولكنه في تفسيراتهم « ان من الموت بارتياح قد عبّر من حيث الجوهر ، الأحساس الجديد بالزمن وقيمة الجسد ككائن ، ناسفاً بذلك مثال الحياة الفاعلة ، التي لا يقع مركزها خارج حدود الوجود الأرضي[٢] . أن الحوارات حول أولويات الحياة أو الموت تقود إلى الاستنتاج أن من يعيش بشكل مريح فإنه يموت بارتياح ومن يعيش بشكل سيء فإنه يموت كذلك . أن الأحساس بجريان وعدم انعكاس الزمن ـ ينشّط فكرة الموت من الشهوة . . . إلخ . إضافة إلى ذلك أن وعي حتمية أن الموت مطلق يثير الإنسان للعناية أكثر بنفسه بتوجه وفكرة كينونته الحياتية الوحيدة . أن السؤال حول فكرة الموت يتحوّل إلى سؤال حول فكرة الحياة . وكما سيقول سبينوزا لاحقاً « أن الإنسان الحر أن أقل شيء يفكر به الإنسان الحر مثلما يفكر بالموت وتكمن حكمته في التأمل ليس بالموت ، بل بالحياة)[٣] .

وعندما تكتسب مسألة فكرة الحياة صبغة دنيوية فإنها تنتقل إلى الأرضية التطبيقية : كيف أعيش ، وماذا أفعل ؟) وقد تقوت في المجتمع البرجوازي وبشكل حاد الدافعية المرتبطة بالنجاح الشخصي والحاجة إلى البلوغ . أن فكر القرون الوسطى غريب عن فكرة الخروج عن أطر « المعلوم » مثال : يحدثنا التاريخ الوعظي الألماني في القرن الثالث عشر حول الفتى الفلاح واسمه هيلمبريخت إنه في البداية كان يقلّد النبلاء

---

(٢) *Tementi. A. TL senso della morte elamore della vita nel Rinoscimento (froncia ellalla0) Tono 1957. Rsl*

(٣) سبينوزا .ب المؤلفات المختارة في مجلدين . موسكو ١٩٥٧ ـ مجلد ١ . ص٥٧٦ .

الشباب فقد أطلق ضفائر شعره ذي اللون الأشقر حتى كتفيه وارتدى قبعته جيلة ومن ثم فقد قرر بعد أن أحتقر نصائح والده والحياة الفلاحية أن يعيش كنبيل ، لكنه بدلاً من ذلك أصبح مجرماً في عصابة وانتهى إلى خشبة المقصلة وقد رفض والده تقديم المأوى له[٤] . إن أمثولة الحكاية هنا واضحة : لا تجلس على كرسي ليس لك .

أن الرأسمالية ـ إضافة إلى النظام الفئوي ـ يرفض مبدأ التجديد الذاتي للإدعاءات الشخصية . وقد شجع الإنسانيون الإيطاليون السعي ليكون فوق وأفضل من الآخرين . . «أي شيء فيه كرامة للإنسان من أن يبرز وسط الآخرين ـ يتساءل جيوفاني بونتانو[٥] أنهم هم ذاتهم يقدمون مثال تعددية جوانب الشخصية . أن موسوعية ليوناردو دافينشي معروفة للجميع . أن بينفيتو تشيلليني لم يكن فقط نحاتاً وصائغاً عبقرياً ، بل وماهراً في بناء التحصينات وفي فن المدفعية ، والعزف على الناي والكلارنيت « أن جميع هذه الفنون ـ كتب تشيلليني ـ تتميز بوضوح بعضها عن بعضاً ، وذلك إذا أدى أحد ما أحدها بشكل جيد فإنه سيتحول إلى الآخر . الشيء الذي لا ينفذه أحد كالذي يؤدي بشكل جيّد ، وعندئذ فانني وبكل قواي سأسعى إلى التسلح في وقت واحد بكل هذه الفنون وأنني سأريكم أنني بلغت ما كنت أتحدث عنه »[١] .

أن الحاجة إلى البلوغ ، على لنقيض من الاعتماد على إنقاذ النفس أو المثل الرواقي « الحياة الهادئة » تحتل مكانة أساسية في منظومة القيم

---

(٤) *La Goff. j. La civilisation de loccident medievale R. 336*

(٥) باختين . ل . م الإنسانيون الإيطاليون نمط الحياة ونمط التفكير ص٥٣ .

(١) حياة بينفيتون تشيلليني موسكو ١٩٥٨ . ص٧٧ .

الاجتماعية والشخصية للمجتمع البرجوازي المبكر مقدمة للإنسان بذلك معياراً جديداً وهامة جداً للتقييم الذاتي . ووفق إحصائيات ماك كليلاند أنه قد خصص وسطياً ٤/٦ أسطر لكل مائة سطر تعالج المسرح الانكليزي ووصف الرحلات والأغاني الشعبية في الفترة ١٤٠٠ ـ ١٥٠٠ وتلك التي تعبّر عن الحاجة إلى البلوغ في الفترة ١٥٠١ ـ ١٥٧٥ حوالي ٤/٧٣ أسطر وفي الفترة ١٥٧٦ ـ ١٦٢٥ حوالي ٤/٨١ وفي ١٧٧٦ ـ ١٨٣٠ ـ ٦ أسطر[٢] .

وبالمقابل تتبدل فكرة وتناسب المقولات الاجتماعية ـ الأخلاقية الهامة . ففي المجتمع الأقطاعي كانت المقولة المركزية هي « الشرف » المرتبطة بفكرة « النبالة » ليست موروثة وتنتقل بالتوارث ، بل سمات خيّرة مكتسبة .

ويبرز مفهوم لم يكن معروفاً للقرون الوسطى أو القديمة وهو إشكالية تكوين الشخصية . أن فكر القرون الوسطى لم يعرف مطلقاً مقولة التطوّر فبالنسبة له أن « عمر الحيوات » كان طبيعياً وثابتة كفصول السنة[٣] . أن الإنسان ينمو بشكل طبيعي مثل الشجرة أن كل أطوار النمو والنتيجة النهائية كانت « محددة » مسبقاً . أن المجتمع الأقطاعي ـ الذي يربط الفرد بشكل أحادي بأسرته وبفئته ـ قد نُظم بشكل صارم أطر « تقرير الذات » الفردي : ليس نوع العمل ، ولا الاتجاه ، وليس حق الزوجة لا يختارها هو نفسه ، أن كل ذلك يفعله بدلاً منه الآخرون الأكبر سناً .

في الزمن المعاصر يصبح الإنسان شيئاً ما نتيجة جهوده الخاصة . أن

---

(٢) *McClelland. D. C. The Achieving society. N.Y. 1961. p. 135* .

(٣) إريس . ف . عمر الحيوات. في كتاب فلسفة ومنهجية التاريخ موسكو ١٩٧٧ .

التقسيم الاجتماعي المتطور للعمل والحراك الاجتماعي المتنامي قد وسّعا أطر ومجال الاختيار الفرديث . أن « الدعوة » في المجتمع الاقطاعي لو لم تكن نتاجاً مباشراً للوحي الإلهي قد فُهمت على أنها شيء مُقدّر وعلى الغالب ـ من لحظة الولادة . أن حكاية القرن ١٣ المتبدلة دائماً حول الطالب « ابن التغييرات » الذي بدّل عدة مرات عمله متنقلاً من التجارة إلى الزراعة ومنها إلى تربية الخيل والقانون والفلك . . . إلخ . وحسب تعبير بيركوفسكي « لقد وجّه النظام القديم الإنسان في الحياة وفق فئته ونصاب الكفاءة ومهنته التي آلت إليه من أجداده . لقد كانت القاعدة التالية : هناك لكل إنسان مخرج واحد إلى الحياة . والآن هناك مخارج كثيرة وهناك جدال داخل الإنسان أي من الإمكانيات الشخصية وأي من الفردية عليه إطلاقها »[٤] .

أن مفهوم الدعوة يتحرر تدريجياً من مصادره الدينية ويتحدد كاختيار للنشاط حسب الميول الفردية . ومن هنا ينبثق السؤال ـ كيف نفهم ونقوّم بشكل صحيح قدراتنا ؟ .

بالنسبة لإنسان القرون الوسطى « أن معرفة الذات » قد عنت وقبل كل شيء « معرفة المكانة » أن تدرجات القدرات الفردية والإمكانيات تتوافق هنا مع التدرجات الاجتماعية وفي عصر النهضة تبدأ الحالة بالتغير . أن قرينة المساواة الإنسانية وإمكانية تغير المكانة الاجتماعية تعني أن « معرفة الذات » هي وقبل كل شيء معرفة الإمكانيات الداخلية والتي تقوم على أساسها « الخطط الحياتية » أن المعرفة الذاتية تصبح مقدمة ومكوناً للتقرير الذاتي .

---

(٤) بيركوفسكي . ن . ي . الرومانسية في ألمانيا . لينغراد ١٩٧٣ . ص٥٤ .

أن مثل هذا التوسع لمجالي الفردي والخاص قد دخل في كل مجالات الحياة الاجتماعية والفردية وأن مجال « الذات » لم يدخل في نظام المعايير الاجتماعية القديم ، بل في صراع حاد معهما ليس فقط هاملت صاحب الاحساس الشامل « إنقطاع الرابطة بالزمن » بل أيضاً روميو صاحب الحب الكبير لا يستطيعان الوجود خلف قضبان عالم العلاقات الأقطاعية .

أن بطلة حكاية سرفانتس « الغجرية الصغيرة » تناهض بشكل صارم حق القانون والكبار في التحكم بقدرها ورغم أن هؤلاء السادة مشرعون وتسرّعوا على أساس قوانينهم - أنني لك ، وقد قدموني لك هكذا كما أنا - فأنني على أساس قانون قلبي الذي هو أقواها أعلن أنني ساصبح لك بعد أن تنفذ كل الشروط التي اتفقنا عليها . أن هؤلاء السادة يستطيعون أن يقدموا إليك جسدي ولكن ليس روحي التي هي حرة وولدت حرة وستبقى حرة طالما انني أريد ذلك[1] وهكذا فإن قوانين العشيرة الغجرية تقر بحق الفتاة بالتصرف بمصيرها .

وفي المجتمع الأقطاعي لا يوجد شيء أهم من اسم العائلة - ففيه - جوهر الإنسان الاجتماعي الموروث والذي بالمقارنة به فإن كل الصفات الفردية لا معنى لها . أن جولييت الشابة تكشف بقوة عن حبها ، أن كل شيء هو عكس - أن الاسم الموروث - هو رفاة ورمّة بالمقارنة مع فردية المحبوب :

إن أسمك فقط هو عدوي

أما أنت . . . أنه أنت وليس مونتيكي .

---

(١) سيرفانتس . م . المؤلفات في خمسة مجلدات موسكو ١٩٦١ . مجلد ٣ . ص٥١ - ٥٢ .

مونتيكي ... ماذا يعني ذلك ؟
أنه ليس ذراعاً ، وليس ساقاً
وليس وجهك وليس جزءاً منك .
ليكن لك اسماً آخراً .
ماذا في الإسم ؟ أنه ذاك الذي تدعوه وردة
قد تحافظ تحت اسم آخر على رائحتها الزكية
وهكذا لو لم يدع روميو بهذا الاسم ، لحافظ على إيجابياته .
بغيره ، فلترم هذا الاسم
أنه لن يلتصق بك .[٢]

---

(٢) شكسبير . المؤلفات الكاملة في ثمان مجلدات موسكو ١٩٥٨ . مجلد ٣ . ص٤٣ .

معرفة الذات والإتصال الذاتي

لها قد مرت عدة سنوات وكل أفكاري تتجه نحوي، أنا ، وأنني أدرس وأختبر نفسي فقط . وإذا قمت بدراسة شيء آخر فإن ذلك فقط من أجل ضم ذلك إلى نفسي بشكل مفاجيء ، أو على الأصح أدخله في ذاتي .

م . مونتين

أن مثال الحياة الفاعلة في عصر النهضة - مهما كانت لإهداف محددة - كان فعالاً رفض التأمل الخامل والانغماس في الذات . غير أن الفرد - بالإشارة إلى أختلافه عن الآخرين - يبحث في ذاته ويؤكد شيئاً داخلياً مستقلاً وسرياً .

ان « تبطين » العالم والتأكيد على البداية « الداخلية » للشخصية يظهران بشكل متنوع لدى مختلف الفكرين وفي أشكال متعددة للوعي الاجتماعي . أن هذا الاتجاه يظهر أوضح ما يظهر في البروتستانتية التي يتخذ فيها تعامل الإنسان مع الإله ليس طابعاً طقسياً ، بل فردياً - سرياً . أن الإنسان في البروتستانتية ليس فقط حلقة في سلسلة العمومية الكنسية ما فوق الشخصية ، بل موضوعاً ذاتياً للمعاناة الدينية . أن الإيمان الفردي

تقابله السلطوية (الطقسية - الكنسية) الخارجية ، أما فضيلة الشرف فإنها تحدد ليس كخضوع القانون الكنسي ، بل كقناعة فردية داخلية . أن مصطلح « الإيمان الفردي » يبيّن أن الحديث يدور حول موقف معين بين الإله والإنسان بوصف الإله في البروتستانتية ليس كمقولة « ميتافيزيقية » ، بل وقبل كل شيء من منظور فاعليته بالنسبة للإنسان ، أن هذا الأخير يتصف بدوره على الغالب من منظور موقفه من الإله ، فالموقف الأول - هو الحب الطاهر الذي لا حدود لح : أما الثاني إثم متأصل[1] . أن تحول الإله إلى جليس وصديق باطني إلى أوجّه عند التقويين في القرنين السابع عشر والثامن عشر الذين أثروا تأثيراً كبيراً على الأدب الرومانسي الألماني .

أن « باطنية » التفكير ونمو أهمية العالم الداخلي للشخصية من حيث المقارنة مع الخارجي قد أنعكسا بدقة في تاريخ اللغة . وحسب قاموس أو كسفورد فقد تم إحصاء ١٣ كلمة في اللغة الانكليزية القديمةذوات البادئة « *Self* » أي الذات ، وأن نصف هذه الكلمات كانت تعني علاقات موضوعية . إنّ كمية هذه الكلمات قبل « حب الذات » « احترام الذات » « معرفة الذات . . . إلخ » قد تزايدت بحدة ابتدأ من النصف الثاني من القرن السادس عشر بعد حركة الإصلاحية[2] . أن بعض هذه الكلمات ارتبط باسماء مؤلفين محددين : مثل كلمة السيطرة الذاتية *Self– Control* أدخلها شيفتسبري وكلمة احترام الذات *Self– Reqora* وتعود إلى ي . بينثام ، وكلمة *Self– Conscious* (الخجول) فترتبط بـ س . كولريدج ،

---

(١) ميروخون . ل . ن . نظرية الإنسان البروتستانتين في كتاب إشكالية الإنسان في الفلسفة الحديثة موسكو ١٩٦٩/ ص٣٥٦ .

(٢) *Barfield. O. Histoy in English words p. 165. 171.*

وبالمقابل أصبحت تدخل في اللغة كلمات تصف الأحاسيس الداخلية والمعاناة . ففي اللغة الانكليزية القديمة استخدمت كلمتا *Person* (الفرد) أو (*Soul* ـ الروح) بشكل أساسي في إطار العلاقات بالمجتمع والكنيسة والقضاء . وفي القرن السابع عشر تظهر كلمة « طبع » التي ترتبط بالفردية الإنسانية . أما كلمات « توضع » ، « مزاج » ، « نموذج الطبع » اللواتي كان لهن معنى فيزيائي ـ فلكي مثال : « توضع النجوم » أصبحت تكتسب الآن معنى ذاتياً ـ نفسياً أن الكثير من المصطلحات الأخلاقية أصبحت ذات معنى جديد . أن كلمة « الواجب » كان في زمن الشاعر تشوسر تشير إلى العلاقة الموضوعية والواجب القانوني أنها مرتبطة بمفهومي « الضريبة » و« الإثم » ، أما عند شكسبير فإنها تصبح واجباً أخلاقياً داخلياً .

أن المعاناة الإنسانية كانت توصف في القرون الوسطى على أنها « من الخارج » ويُشار إلى نتائجها أو معناها الأخلاقي . وقد برزت في وصف الناس أوصاف مثل « الغيرة » ، « الخجل » ، « الخط » والرحمة والاحتيال والتوبة . . . إلى ما شابه ذلك . وفي نهاية القرن السادس عشر وبداية السابع عشر تظهر في اللغة الانكليزية مصطلحات « أستبطانية » مثل *Aversion* ـ التقزز ، و ـ *Dissatisfaction* ـ عدم الرضى : *Discomgposure* ـ الاضطراب . في القرن الثامن عشر أنتشرت أنتشاراً واسعاً كلمات تعني الحالة النفسية الداخلية وبالطبع التي انضمت تحت مصطلح *Feelings* ـ « الاحاسيس » وتكتسب معنى سيكولوجياً أيضاً بعض المفاهيم التي كانت فيما سبق ذات معنى موضوعي مثال كلمة *Outlook* ـ إتجاه والتي كانت تعني في البداية المكان الذي منه يُرى منظر جميل أصبحت فيما بعد تستخدم في معناها الحديث . وإذا وصف الإنسان

قبلا في مصطلحات « حسية » فإنه الآن على عكس ذلك بدأت الأشياء توصف حسب مسميات نفسية يطرحها هو مثل : ممل ، مشغول ، مسلٍّ . . . إلخ . أن الشيء الواضح جداً هو تبدل معنى كلمة *Subjective* ـ ذاتي من « موجود في الذات » إلى « موجود في الوعي الإنساني » في القرن الثامن عشر انتشرت انتشاراً واسعاً كلمتا أحساس *Sentment* ولكن ليس في المعنى السيكوفيزيولوجي ، بل الأخلاقي و*Sentimental* « عاطفي ـ حسّاس » أن الأخيرة هي ذات جذر فرنسي وقد استخدمها لأول مرة في معناها الحديث س . ريتشاردسون في عام ١٧٥٣ ، وبعد ظهور مؤلف ل . سترن (١٨٦٨) « رحلات عاطفية » دخلت عملياً في كل اللغات الأوروبية .

وقد تطور في هذا الاتجاه اللغات الأخرى . فمثلاً في اللغة الفرنسية في القرن السابع عشر تظهر لأول مرة كلمة *Intimite* عاطفي سري ، أن كلمتي *Sensibilite, Sensible* اللتا عنتا في القرون الوسطى البداية العاطفية فقط ، على خلاف العقلانية فإنهما في القرن الثامن عشر تكتسبا معنى أكثر تحديداً (ذات أحاسيس إنسانية) أن كلمة *Sensuel*في القرن الخامس عشر كانت تعني شيئين لهما علاقة بالأحاسيس ، وفي القرن السابع عشر يظهر لها معنى « الباحث عن الذات العاطفية أما كلمة *Egoisme* ـ أنانية . فقد ظهرت عام ١٧٥٥ لكنه في النصف من القرن الثامن عشر سبقتها كلمة انجليزية *Egotisme*(وأحياناً كانت تستخدم في فترة لاحقة لتذكر « مذكرات الأناني » لـ ستاندال) أن كلمة *Personalite* ـ الشخصية قد استخدمت كمصطلح نحوّي . في القرن الخامس عشر أصبحت تعني « شخصي » بشكل عام . في القرن السابع عشر ظهر فعل *Personifier* ـ فرّد . أما في

القرن الثامن عشر ظهر الاسم *Personification* ـ تفريد . إن كلمة *I ndividu* ـ الفرد كانت في القرون الوسطى مجرد مصطلح علمي لاتيني مدرسي يعني شيء غير قابل للتقسيم مثل الذرة عند ديمقريطيس ، وفي عصر النهضة تظهر الصفة *Indivisual* ـ فردي ، وفي القرن الثامن عشر الاسم *Individualite* ـ فردية والفعل *Individuailiser* ـ فرّد أما كلمة (جعل الشيء فردياً ـ *Individualisation* فأنها تظهر في القرن التاسع عشر و*Individualisme* (فردي) فقد ظهرت في سنوات حكم ملكية تموز فقط[1] .

أن أغتناء القاموس السيكولوجي ، وخاصة نمو « الاستبطانية » تشير إلى أن الناس بدؤوا إيلاء أهمية كبيرة لطرائق التعبير عن مكاناتهم وتفصيلاتها . وتدخل في دائرة المكنون « الداخلي » ليس فقط المعاناة الروحية ، بل وأيضاً الكثير من المستلزمات الجسدية التي لم تعتبر سابقاً استبطانية وهنا تظهر ممنوعات لفظية جديدة .

أن الأخلاق المسيحية في أكثر أشكالها زهداً تنظر إلى الألهام الجسدي بعداوة أن ضغط الجسد قد عنى ليس فقط التحفظ ، بل طرده من وعي الذات الشيء الذي كان عملياً مستحيلاً لقد سّوت القرون الوسطى هذه المشكلة عن طريق التأطير الرمزي « للعلوي » و« التحتي » أن هذه الثنائية قد ظهرت بوضوح في فن رسم القرون الوسطى . أن رسم الوجه في الإيقونات هو لاجسدي فقد سيطر الوجه على مجمل الجسد الذي فيه تبرز

---

(1) *Dauzat. A. et ol. nouveau dictionnare etymologigue et istorigue paris. 1964. p. 684. 265. 396 Ulmann. S. La Vocabulcoire. moule et norme de la pensee— In. problemesde La personne. p. 260. 263*

العينان كتعبير عن الروح . أن الثقافة المبتذلة تخصص مكانة كبرى « للتحدية » الجسدية إلى درجة التعبير المباشر عن المستلزمات الفيزيولوجية والشهوانية والتلذذ (الجسد المغالى في تصويره) أن « النهضة » لم تضعف فقط من هذا التناقض ، بل ودفعت إلى الحياة « قانون جسدي » جديد يفترض وجود « جسد مستعد تماماً وكاملاً ومحدد بشكل صارم ومنغلق ومتفرد ومعبّر »[٢] أن مثل هذا النموذج يتخلف بشكل حاد عن (الجسد المغالى في تصويره) ـ المكشوف ، غير المنغلق الذي لا يتمتع بتحديدية صارمة ، مندمجاً في الطبيعة والذي يعرض للمنظر الجسد البشري . أن القانون « الجسدي الجديد » كان أحد أوجه عملية التفرد العامة وتفريد الزمن الشخصي . لكنه كان في دوره انبعاثاً سيكولوجياً هاماً وعلى المستوى الفردي ـ السيكولوجي يترافق عادة الأحساس الحاد والكبير « لانغلاقية » الجسد والعناية بالمحافظة على «حدوده» بلذّة انفعالية عامة وحرية أقل للتعبير عن الذات . وعلى المستوى الثقافي فإن « القانون الجديد » قد ترافق ـ بتأكيد قانون « بنائي لغوي » جديد يحد من التعبير عن المعاناة الجسدية وخاصة الجنسية وقد بدأ في عصر النهضة التنافس في الحديث الحر في هذه الموضوعات من خلال الفن والحياة .

أن الحساسية الفاضحة المفتوحة عند إنسان القرون الوسطى كانت ـ حسب رأي باختين ـ الوجه الآخر للزهد الديني . أن مثال الحب الإنساني يتطلب تجاوز أزدواجية القرون الوسطى « للعلوي » و« التحتي » عن طريق إنصهار الأحساس المفرط بالجنسية الجسدية . أن التصوير التقليدي للجنس في الشكل اللافردي والفيزيولوجي الطبيعي أصبح يثير

(٢) باختين . م . م . إبداع فرانسوا رابليه والثقافة الشعبية في القرون الوسطى وعصر النهضة موسكو ١٩٦٥ . ص٣٤٦ .

أستنكاراً أخلاقياً وجمالياً . ومن جهة أخرى تتصدى لذلك صيغ البيوريتانية الصارمة ضد الجنس أن هذه التوجهات المتناقضة التي اجتمعت في الوعي الجمعي قد ولدت من حيث الجوهر (مثال الحب الفردي الشامل ، ومبدأ لا جنسية الحياة هي شيئان مختلفان) الظاهرة التي لم تعرفها ـ على ما يبدو ـ الثقافة القديمة ، لكنها حرّمت الجسد كما هو . أن التعري أصبح يُمنع شيئاً فشيئاً ليس فقط في الأماكن العامة ، بل أصبح « شيئاً غير لائقاً » حتى عندما يكون المرء وحيداً (يثبت ذلك ظهور ـ في القرن ١٨ ـ مختلف أنواع الملابس الليلية (بيجاما ـ الروب البيتي . . . إلخ) وأيضاً حُرمت الأحاديث المتعلقة بالأمور للجسدية . وفي كتب الطب في القرنين ١٨ ـ ١٩ هناك تأكيد على التصور الذي يحافظ إلى أيامنا هذه على حيوية الحكم القائل بأن الإنسان يتحسس جزء ما من جسده فقط في حالة المرض . . . إلخ .

أن كل الأشياء التي يجب على الإنسان إضفائها أو خنقها تصبح بالضرورة متبطنة (داخله) أن (ما هو سري) أو (مُخجل) هو دائماً متبطن . وليس من قبيل المصادفة أن تحتل كافة جوانب المعاناة أحد الأماكن السامية في سُلّم موضوعات التعامل على قدم المساواة مع أدق حركات الروح وهكذا ، لم يصبح عالم الإنسان الداخلي أكثر تعقيداً فحسب ، بل وأيضاً الجسد قد اكتسب صفة تبطنية ولغزية .

أن قانون الإنسان المعياري الجديد وفكرة تكوين الشخصية يظهر

(*) البيوريتانية : *Puritanism* جماعة دينية بروتستانتية ظهرت في إنكلترا في القرن الـ١٦ ـ ١٧ . دعت إلى تبسيط الطقوس الدينية ولكنها أكدت على التمسك الشديد بكل ما يتعلق بالفضيلة والدين . (المترجم) .

بوضوح في تغير الموقف من الأطفال ومن مفهوم الطفولة ذاته . لقد تميز القرنان ١٧ ـ ١٨ بولادة نموذج جديد للطفولة وازدياد الاهتمام بالطفل في كافة مجالات الثقافة ، وفرق أكثر وضوحاً منن منظور المضمون والتزامن في عالمي الطفولة والرشد ، وأخيراً بالاعتراف بالاستقلالية الطفلية والقيمية الاجتماعية والسيكولوجية الذاتية[1] .

أن تعقيد عالم الشخصية الحياتي يوّلد حالات وإشكاليات انفعالية متناقضة لكنها تسمح بالتفسير (الأحادي) مثال العزلة . لقد عاش الناس في القرون الوسطى جنباً إلى جنب وكلما افترقوا عن بعضهم بعضاً حتى أن الرهبان الذين قطعوا عهداً بالصمت غالباً ما استقروا بالقرب من الاديرة وأحياناً في أحياء المدينة من أجل ترهيب المؤمنين وتعليمهم . أن العزلة قد فهمت بداية كعزلة جسدية أن فردية العزلة كشرط للتعامل التبطني المركز مع الإله هي إحدى ميزات الغيبيين . أن الفرد والمجتمع وكأنهما يكملان بعضهما بعضاً أن الشخصية المتعددة الأوجه في زمننا . التي لا تقارن نفسها مع أي من شخصياتها الاستياتية والاجتماعية هي بحاجة إلى العزلة عن الأخرين وتبحث طواعية عن العزلة . إضافة إلى ذلك فإنها تعاني بشكل أكثر حدة العزلة كنتاج للنقص في التعامل الهادف أو عدم القدرة على التعبير عن غنى المعاناة .

وفي ثقافة النبلاء في القرن السابع عشر فإن حب العزلة مرتبط بالمعاناة

---

(١) حول تحليل الحالة الراهنة لدراسة الطفولة من الناحية التاريخية ـ الاثنوغرافية . أنظر : ي . كون . إثنوغرافيا الطفولة . عرض تاريخي في كتاب إثنوغرافيا الطفولة . الأشكال التقليدية لتطبيع الأطفال الاجتماعي عند شعوب شرق وجنوب شرق آسيا . موسكو ١٩٨٣ .

الجمالية (العزلة ـ رفيقة الشعر) وتُعدّ التَقويّةُ العزلة شيئاً سامياً لتطوير الشعور الديني ، ويناقش المتنورون إيجابيات وسلبيات العزلة بالنسبة لتطور الشخصية والعقل (وقد كرس لذلك مؤلف هام جداً في الأدب الألماني يتألف من أربعة مجلدات وعنوانه (حول العزلة) لمؤلفه يوهان غيورغ تسميرمان وقد نشر عام ١٧٨٤) اللواتي يرفعن نموذج المفكر المعتزل إلى مصاف المثال وهو يكفي ذاته وفي الوقت ذاته مستعداً لمساعدة الآخرين (لنتذكر « نزهات الحالم المعتزلة » لجان جاك روسو . روسو « المربي المثالي » يتحدث عن تلميذه المثالي إميل ، أنه ينظر إلى نفسه دون أية علاقة بالآخرين ويجد أنه من اللائق أن يفكر الآخرون به فهو لا يطلب شيئاً من أحد ولا يعتبر ملتزماً تجاه أحد بأي شيء أنه وحيد في المجتمع البشري ويعتمد فقط على ذاته)[1] .

أن تيار العاطفية ينقل مركز الأشكالية إلى داخل الشخصية مؤكداً ، بعد روسو ، أن كل الرغبات الكبرى تنضج في الانعزال . وأخيراً فأن الرومانسيين يجعلون من العزلة شعارهم البرنامجي وهو يفهمون العزلة بشكل مختلف ـ من التحدي البايروني إلى البحث الخامل عن مأوى من قسوة العالم .

أن اكتشاف حالات سيكولوجية مثل اليأس والسوداوية والملل والكآبة كان مؤشراً هاماً لتطور الفردية والاشتراطية[2] . أن فكر القرون الوسطى

---

(١) روسو . ح .ح . المؤلفات التربوية في مجلدين ١٩٨١ . مجلد ١ ص٢٤٣ .

(٢) *Lepenies. W. Meloncholie und Gese Rlschoft. franfurt am Main. 1972*

peters. E. Notes towards an aroheoogy of boreolom. social Research 1975. v. . 42.w=o 3.p 493. 511

لم يعرف السيكولوجيا خارج علم الأخلاق ، أن كل المعاناة تقسم إلى رذائل أو فضائل أن كلمة *Desperatio* ـ اليأس لم تعن فقط الأحساس أو حالة سيكولوجية ، بل شكٌ إثمي في رحمة الرب . واعتبر الانتحار « انتصار الشيطان » الذي يقود الإنسان اليائس ـ بالمعنى الحرفي للكلمة من يده أو يدفعه إلى شفير الهاوية . واعتبرت اللامبالاة أيضاً *Acedia* كسلاً روحياً ، وأستياءاً وإهمالاً فيما يتعلق بالممارسات الروحية ، ويعبّر عن جزء منها في كلمة الحزن *Tristitia* في القرن الثالث عشر أصبحت هذه الحالات تقارن بتدفق الصخر الذي سماه هيبوقريطيس بالسوداوية *Melancholy* في حين أن كلمة *Acedia* أصبحت تستخدم في معنى « الكآبة » وهكذا فإن فكر القرون الوسطى يرى في اللامبالاة وعدم استقرارية المزاج رذيلة ومرض (وغالباً ما يكون هذا أو ذاك معاً) أن تسريع زخم الحياة وتعقيد الإنسان ذاته قد جعلا من هذه المعاناة في القرنين ١٦ ـ ١٧ أموراً متكررة .

وفي إنكلترة أطلق على السوداوية ـ أي حالة الروح المقهورة تسمية متعددة المعاني مثل « المرض الإليزابيثي » ورغم أن شكسبير قد عزاها إلى تدفق الضجر وتأثير النجوم ، فإنها ما زالت تدرك كحالة عابرة بين المعيار والمرضية (أن فكر القرون الوسطى لم يعرف مثل هذه المداخيل . فالروح عنده أما أن تكون سليمة أو مريضة) وإذا بدأنا من لإن روبرت بيرتون المعروف « تحليل السوداوية » نشر عام ١٦٢١ والذي ثمنّه عالياً ف . إنجلز[٣] . فإن وصف السوداوية كمرض نفسي يكتمل بغض اجتماعي ـ سيكولوجي ـ يؤكد على أهمية عوامل مثل العزلة ، الرُّهاب ، الفقر ، والحب من جانب واحد ، التطرف الديني . . . إلخ أن تحريض بيرتون

(٣) ماركس ـ انجلز المؤلفات مجلد ٣٩ ـ ص١٦٩ .

الاستبطاني يعتبر ذا أهمية : (أنني اكتب عن السوداوية تجنب السوداوية ولا يوجد لدى السوداوية سبب كبير أكثر من الاحتفالية ولا يوجد وسيلة أفضل لواجهتها هو الانشغال بشيء ما[4] .

وكان ارسطو قد كتب فيما مضى أنه يخضع للسوداوية أناس بارزون ، وفي زمن لاحق أصبحت السوداوية تُقلق بترارك وباسكال ومونتين وديورير وروسو والرومانسيين الألمان ودويستويفسكي وغونتشاروف وأصبحوا يقدمونها شيئاً فشيئاً إنها ليست رذيلة ، بل صفة مميزة للطبائع المرهفة والحساسة .

وهكذا كان تقريباً مصير الكلمة الفرنسية *Ennui* فقد كانت بداية بداية إحدى استشقامات كلمة *Acedia* غير أن باسكال يعتبر عدم الديمومة والكآبة والخوف حالات طبيعية للإنسان وإن كانت مصدر عذاب في القرن السابع عشر أصبحت كلمة *Ennui* تشير إلى دائرة كبيرة من المعاناة : الخوف : القهر ، الحزن ، الكتابة ، الملك ، التعب ، خيّبة الأمل[1] وفي القرن ١٨ أنضمت إلى قاموس العواطف الانكليزية كلمات مثل *Bore* و*Boredom* كآبة ، ملل و*Spleen*(حقد) أن الشيء الهام هنا هو ليست الزيادة في عدد الكلمات تعدد ما هو الحركة في تقويم الحالات السيكولوجية المرافقة : أن تكتشب وببساطة تمل يصبح شيئاً جيلاً وعصرياً . ولم يكن علناً أنظر إلى رومانسيي بداية القرن التاسع عشر دون التفكير (بالحزن القدري) أن الشيء الذي لم يكن قبلاً إنما خاصاً يستحق الاستنكار قد

---

(٤) *Burton. R. The Anotomy of Melancholy. London 1903 v.1. p. 17*

(١) *Dumonceaux. p. Longue et sensibilites au XVII e siecle L'evolution du vocobulaire affcctif Geneve. 1975. ch. v.*

تحول ـ كما لاحظ هاكسل ـ في البداية إلى مُرْضٍ ومن ثم عاطفة غنائية مرهفة أصبحت معدداً للالهام بالنسبة لمؤلفي العديد من نتاجات الأدب المعاصر . أن رفع قيمة الفردية والاهتمام « بالأنا » الذاتية قد قد انعكسا في الفن التشكيلي . وأول ما انتشر هو فن اللوحات الذاتية وقد أصبح رساموا عصر النهضة المبكر ينتقلون من أنسنة الصفات المثالية المجردة إلى اللوحة الذاتية الدنيوية ورغم ـ باستثناء بعض الرسامين ـ إنهم بقيوا كما يعتقد المتخصصون في الفن مراقبين موضوعين دون رغبات للطبيعة : فقليلا أهتموا بفردية الفرد المُصور ، وأما عالمه الداخلي لم يتطرقوا إليه مطلقاً[٢] .

إن السيكولوجية لم تتناسب مع روح الثقافة الارستقراطية العامة التي تتطلب نماذج مثالية نبيلة . أن نموذج اللوحة الذاتية التبطنية في القرن التاسع عشر المفعمة بمزاجية معينة تظهر فقط عند أصحاب مذهب التكلف في الفن أن « الفردية البطولية » في لوحة النبل الذاتية ـ هكذا يسميها لازاريف ـ تتطلب على عكس ذلك التزاماً صارماً بالفوارق الاجتماعية والإنسان فيها (يجب أن يُصور ليس كما هو موجود ، بل كما يجب أن يبدو كما يريد أن يجب أن يُقدم)[٣] .

أن الدور الاجتماعي قد فُهم في فن ذلك العصر على أنه موجود إلى حد ما بغض النظر عن الصفات الطبيعية للفرد الذي ينبغي عليه الارتقاء إلى مستواه . أن نفي البداية الفردية ـ الطبيعية (الشكل الخارجي) بالاجتماعية (المكانة الاجتماعية) كان مقدمة ضرورية لنشوء المدخل الفرد

---

(٢) لازاريف . ف . ن اللوحة في الفن الأولاوبي في القرن السابع عشر موسكو ١٩٣٧ .

(٣) اندرونيكوفا م . ي . حول فن اللوحة الذاتية . موسكو ١٩٧٥ ص١٨٦ .

من الإنسان وبعد أن نفذت قبل هذه المهمة فقط أصبح أهتما الفنان موجهاً نحو « داخل » الشخصية .

وقد تناسب ذلك مع التوجهات الداخلية لتطور فن الرسم ذاته أن أي قصة أو رسم يفترضان وجود وجهة نظر معينة التي يمكن أن تكون إما « خارجية » أو « داخلية » ففي الحالة الأولى يصف المؤلف الهدف وكأنه من بعيد ، وفي الثانية يقحم نفسه في موقع داخلي ما ، فبها متبنياً موقف أحد مشاركي الحدث الموصوف أو شاغلاً موقع إنسان يقع داخل الحدث ، لكنه غير مشارك فيه . وتكمن خاصية الفن في الفترة القديمة والقرون الوسطى في أن الفنان لا يقحم نفسه وكأنه داخل الصورة الموضوعة مصوراً العالم حوله وليس من موقع ما غريباً ـ أن موقعه عندئذ ليس خارجياً ، بل داخلياً فيما يتعلق بالرسم[1] . ويظهر ذلك لي المنظور المميّز وفي وجود مصدر النور الداخلي الذي ينتقل إلى الموقع المُظلل في المقدمة (وفي حالة معينة جانبي) . . . إلى ما شابه ذلك .

وفي عصر النهضة يتبدل موقع الفنان : فهو ينظر إلى موضوع الرسم « من الخارج » من وجهة نظر المشاهد المفترض ومن هنا « موضوعية » اللوحة الذاتي في هذا العصر وكذلك الإمكانية الأساسية للوحة الذاتية التي من أجل رسمها ينبغي على الرسام رؤية ذاته من على بعد وجعل ذاته مادة للمشاهدة . أن ولادة اللوحة الذاتية قد تطلبت ليست فقط مقدمات مادية (مَرَاءٍ جيّدة ، التي ظهرت في أوروبة في القرون الوسطى مقدمات اجتماعية ـ سيكولوجية أن العديد من مَهرة عصر النهضة مثل « فيلينوليبي » ، « هيرلاندايو » بوتيشللي ، فيليبو تيبي ، بيروجينو ،

---

(١) أوسبينسكي . ب .ا . بويطيقا التركيبة موسكو ١٩٧٠ ص١٧٩ .

بيتوريكو ، رافائيل ، ليونارد دافينشي ، ميكيل أنجيلو ، ميملينغ ، دويرير وغيرهم) غالباً ما رسموا أنفسهم في شكل أبطال لوحاتهم . غير أن صورة الرسام لم تحتل من الناحيـة السيكولوجية أو الفنية - موقع المركز في هذه اللوحات ، بل أن موقعه لم يتميز عن مواقع الشخصيات الأخرى . وفي النصف الأول من القرن الخامس عشر فقط بدأت تظهر لوحات ذاتية مستقلة . أن لوحة ديورير الشاب كانت على وجه الخصوص ذات أهمية وقد ترافقت بالكلمات التالية : « هكذا رسمت نفسي من المرآة في عام ١٨٤٨ عندما كنت طفلاً[٢] .

أن تطور مثل هذا النوع من الفنون يعكس تحرر الرسامين الاجتماعي وهو يؤكدون في لوحاتهم الذاتية على كرامتهم الشخصية والمهنية وتبدّل مثلهم الاجتماعية - الأخلاقية وتطور المبادىء الجمالية غير أن أسلوب اللوحات الذاتية لم يتميز عادة من الناحية السيكولوجية أو الجمالية عن أسلوب اللوحات للرسام نفسه . يدرك الرسام ويرسم ذاته بالطريقة ذاتها كما فعل معاصروه . أن الفروقات واضحة ليس بين اللوحات واللوحات الذاتية للرسام نفسه بقدر ما هي بين أبداعات مختلف الرسامين . أن رسام البلاط فان دييك يرسم نفسه تماماً كالملك كارل الأول أو الارستقراطيين الإنكليز . لقد ترك رسام اللوحات السيكولوجية الأعظم في القرن السابع عشر رامبرانت سلسلة هي الأكبر في تاريخ الرسم من اللوحات الذاتية (حوالي ١٠٠ مائة) وكأنه أراد أن يثبت ويقص كل لحظة من اللوحة الذاتية السيكولوجية .

---

(٢) *Benkart. E. Das selbstbilduis vom 15. bis zum. Beginn des 18 johhunderts B. 1927. s. xxlv.*

أن الصورة المتشابهة فيما يتعلق بحالة الأدب الذاتي . ففي العصر الراهن نجد أن حجم المذكرات والذكريات والاعترافات وما يشابهها من منتوجات أدبية يزداد مع كل قرن من الزمن وكذلك يزداد الاهتمام بها . ولكن وحسب رأي الباحث الألماني غ . ميش أن تاريخ السيرة الذاتية هو ليس تماماً تاريخ وعي الذات فبالإضافة إلى التنوعات الاجتماعية ـ التاريخية والسيكولوجية فانه ما يميزها هو القوانين الأدبية والتاريخية[٣] .

أما ما يسمى بنصوص السيرة الذاتية فأنها تقسم حسب التصنيفات التالية :

١ ـ الاعترافات والمذكرات ذات الطابع الديني التي يؤلف « الإيمان » مركزها الرئيسي في القرن السابع عشر أغتنى هذا الأدب بنتاجات كثيرة متنوعة للدعاة الكالفينيين وبقي أكثر من ٢٢٠ سيرة ذاتية بيوريتانية كتبت حتى ١٧٢٥) أما في القرن الثامن عشر فهناك أعمال للتقويين الألمان .

٢ ـ الأرشيفات العائلية للتجار والصناعيين التي ظهرت في إيطاليا في القرنين الثالث عشر والرابع عشر وانتشرت بعد ذلك في بلدان أخرى . أن هذه الارشيفات قد خصصت في البداية لدائرة ضيّقة من الأقارب وهي تعرض تاريخ الأسرة والأحداث الحياتية الهامة لمؤلفيها . غير أنها لم تكن

(*) مذهب كالفين اللاهوتي (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) الديني (روتساتني) ينادي بالقدرية ، أن قدر الإنسان مرسوم قبل ولادته . (المترجم) .

(٣) *Niggle. G. Gesehichte der deutschen Autobiographie im 18 jahrhun-derts Theoretische Grundlegung und literarische Entfaltung Stuttgart 1977*

سيكولوجية ، فإن شخصية المؤلف تندرج في العرض لكنها لم تعتبر قط مادة بحث .

٣ ـ الدفاع الذاتي والتبرير الذاتي : التي تغتني دائرتها في القرن السادس عشر بكتب الطبيب والباحث الطبيعي باراتيسا ، الفارس الألماني غوتسه فون بيرليخينغين والمفكر الهولندي اوربيل أكوستا وفي القرن السابع عشر (حياة الراهب أواكوما وغيرهم .

٤ ـ السيرة الذاتية المهنية لأفراد بارزين ومفكرين وعلماء : وقد كُتبت نزولاً عند رغبة بعض الأصدقاء أو المؤسسات بهدف شرح كيفية توصل المؤلف إلى ذلك العدد الكبير من النتائج في نشاطه مثل ذلك كانت أعمال المفكر والتربوي يان أموس كومينوس في القرن السابع عشر والفيلسوفين كريستيان فولف ، وجان باتيستا فيكو والمؤرخ أدوارد هيبون (في القرن الثامن عشر) .

٥ ـ المذكرات الخاصة والارشيفات التي كتب الجزء الأكبر منها دون حسبان نشرها وقد أصبحت بالمصادفة موضوعاً للعلانية أن هذه الوثائق المتنوعة جداً من حيث المضمون تنسب على الغالب إلى تصنيف المذكرات فيها إلى السير الذاتية ولكنه فيها بعد فإن هذا الفرق يضمحل . أن بعض الناس قد أشتهروا على وجه الخصوص بفضل أنهم كتبوا مذكرات ممتعة طوال سنين عديدة .

٦ ـ أقاصيص المخاطرين المتنوعة حول مغامراتهم (كازانوفا ، فون ديركرينك) أقاصيص حول الرحلات وذكريات القادة العسكريين والسياسيين حيث تندمج عناصر السيرة الذاتية المهنية بسير المغامرة والمخاطرة ليس هناك الكثير من العمومية ما بين هذه المؤلفات ، وأن

المقارنة التي يمكن التوصل إليها أن « الجندي فقط هو الذي يكتب كجندي ، أما الشاعر فإنه يكتب دائماً كشاعر »[1] .

إن السيرة الذاتية مثلها مثل السيرة لا تصف أو تعرض حياة معاشه فحسب ، بل وتفسر وتُعيد تفسيرها من وجهة نظر محددة ولذلك فإن دراستها التاريخية ـ السيكولوجية مثلها مثل أية وثائق شخصية ، تفترض وجود وجهة نظر عند الباحث ليست « خارجية » بل وأيضاً « داخلية » أي بمعنى فهم .

إن الشيء الهام جداً هو التحديد الذي أفترضه غيز بورغ في هذا الصدد حول نصوص السير الذاتية والسيكولوجية الذاتية[2] . فالأولى تتناول بشكل أساسي أحداث وتصرفات والثانية التطور السيكولوجي الروحي .

أن السيكولوجية الاستبطانية غير متميزة بالنسبة للإنسانيين الإيطاليين رغم شخصية أحساس العالم عندهم . ويشكل بترارك هنا استثناءاً فإن حواره « سري أنا » او حوارات حول أحتقار العالم الذي كتبه سنة ١٣٤٢ ـ ١٣٤٣ قد أعيدت صياغته في ١٣٥٣ ـ ١٣٥٨ يُعَدُّ من أكثر النتاجات الأدبية الأيطالية إستبطانية في غير عصر النهضة . أن بترارك مقتنع أنه لا يوجد في العالم شيء فيه كرامة أكثر من الروح الإنسانية والتي لا يمكن

---

(١) Howarh. W.L Some princeples of Autobiography– in Olney, j. Autobiography Essays Theoretical omd cniticac. princeton, 1980 p. 84 .

(٢) غينزبورغ . ل . ي . حول النثر السيكولوجي لينغراد ١٩٧١ . ص٢٥٨ .

مقارنة عظمتها بأي شيء آخر »[٣] أن روح الشاعر تقلقه وذلك لأن ما هو سماوي ودنيوي نجده بنفس القوة أن المشاعر المختلفة - يعترف هو - « تتنابني بشكل دوري بنفس القوة كالذي تقذفه الروح بين العواصف هنا وهناك ، فأنا إلى الآن لا أعرف إلى أية مشاعر علي الاستسلام كلياً[١] .

أن الأزمة الروحية الحادة قد دفعت بالشاعر ذي ٣٨ سنة للخضوع للتحليل الذاتي المكتوب على شكل حوار كنسي بين فرانشيسكو بترارك وأوغسطين بحضور الحقيقة الصامتة . فهو يناقش طبيعته والمبادىء الأخلاقية أن أوغسطين الذي يؤدي وظيفة الضمير يجد عند بترارك التوبة من الآثام الجديدة والرذائل التي قد نفاها بترارك ومن ثم يعترف ويندم . أن « *Acedia* » مصدر عذاب فهي تعذبني دون راحة أياماً وليالٍ بكاملها . . . ماالذي يمكن تسميته قمة سوء الطالع - أنني ثمل بالصراع والألم الروحي والشهواني الصدمة الضيقة التي أجد نفسي أبتعد عنها دون رغبة[٢] .

ومع اعترافه أنه مذنب لم يستطع بترارك ولا يريد أن يصبح شخصاً آخراً . « أنني اسعى بكل قواي أنا ابقى كما أنا ، أجمع حطام نفسي المبعثرة وأركز بقوة في ذاتي » وتعني « لا أستطيع الحد من رغبتي » وحتى الآن فأننا نقول « أنه تنتظرني عدة من الأعمال الهامة رغم أنها دنيوية »[٣] وفي الحوار

---

(٣) ريفياكينا . ن . ف . إشكالية الإنسان في الإنسانية الإيطالية في النصف الثاني من القرن الرابع عشر والنصف الأول من القرن الخامس عشر موسكو ص١٩٠ .

(١) بترارك . ف . المختارات . موسكو ١٩٧٤ ص٢٠٢ .

(٢) بترارك . ف . المصدر السابق ص١٢٣ .

(٣) بترارك . ف . المصدر السابق ص٢٤١ .

لا يوجد ذكر هنا للمقولات الدينية ، مثل الإثم الأزلي ، التفكير ، الشكر أو الهبات المقدسة ، ولكنه بالمقابل هناك الكثير من المجازيات والشواهد من أعمال تسيسرون ، فيرجيل ، هوراتيسو ، سنيكي ، يوفينالا أن بترارك يدعو إلى اسم أوغسطين لكن « أعترفات » أوغسطين ـ هي بدون شك التوبة بينما تعد أعترافات بترارك أسلوب المصالحة مع الذات ، وتبقى « الأنا » بما تحويه من متناقضات .

ويشكل آخر كُتب « الحياة » للمؤلف بينفيوتو تشيلليني (١٥٠٠ ـ ١٠٧١) و« آه يا حياتي » للمؤلف جيرلامو كاردانو (١٥٠١ ـ ١٥٧٦) أن سيرة تشيلليني الذاتية ـ هي قصة مسلية عن حياة الرسام المفعمة بالتوتر والمغامرات الخطرة . ينبه تشيلليني القارىء عدة مرات أنه لا يتحدث عن تاريخ زمنه ، بل مغامراته الخاصة ، بدون أية أهداف تعليمية . وهو غير أشتراطي قط ، ولم يشكك قط في حقيقة ذات وأن تأكيد الذات عنده دائماً فعالاً ، أما شعاره الحياتي ـ « انني لن أخضع » وحسب رأية يساعد الإله فقط أولئك الذين يساعدون أنفسهم وإذا أعاقته الأخلاق المتبذلة فأنه يتخلص مكنها دون تردد . غير أن إيمانه العميق في ذاته ودعوته لا ينفصل عن الإيمان بعظمة الفن الذي يقدمه والذي يعتبر بالنسبة له مقدساً وهو في ذلك لا يساوم .

كان العالم الإيطالي والفيلسوف والطبيب كاردانو ، مثله مثل تشيلليني متطرفاً في حب الشرف ومفعماً بشعور الكرامة الذاتية . أن كتاب « آه يا حياتي » مدعو لتخليد اسم وعمل المؤلف ورغم أن هذا الكاتب عجوز عمره ٤٧ سنة كتبه قبل وفاته بقليل ، ففيه لا توجد صورة أستعادة للماضي فيما يتعلق بنشوء الشخصية ولا يوجد تحليل ذاتي سيكولوجي وهو ليس

حواراً داخلياً كما لدى بترارك وليست قصة حيّة كما عند تشيللني ، بل هو تحليل طبي ـ انترويولوجي للفردية الذاتية . ولم يصف مثلاً الجسد بهذه الدقة والتفصيلات كما فعل كاردانو ، وكذلك المظهر الخارجي وطريقة المشي والأذواق والخيال ومجموعة من الأمراض لكن موضوعيته صادقة فالنسبة لإنسان عجوز وحتى طبيب فإن الصحة وكل ما يرتبط بها ليست أشياءاً تافهة إضافة إلى ذلك فإن كاردانو مقتنع بشكل مقدس بالأختيارية القدرية ، إن قناعة الإفراد العظماء هي كل شيء .

أن أدب عصر النهضة يبدو غير شرطي بشكل كاف ، فالإنسانيون ما زالو غالباً ما يتسألون « ماذا يعني الإنسان ؟ » أكثر من سؤال « من أنا » في القرن السابع عشر تتقوى الاشتراطية الفلسفية ـ السيكولوجية وتصبح المذكرات واللوحات الشخصية والطبائع والحكمْ والأمثال تصبح أنواعاً أدبية محبية . إنّ هذا الأدب ليس إستبطانياً أن سان سيمون ، لاروشفوكو ولابروير وغيرهم لا يكتبون عن انفسهم شخصياً بل عن الأفراد المحيطين بهم « عن الإنسان بشكل عام » وعلى خلاف الإنسانيين أنهم موجهون نحو الناس بشكل انتقادي واضح « هل يستحق أن نغضب لأن الناس جافين ، وغير طيبين وغير عاديين ومتغطرسين وأنانيين ولامبالين بالقريب ؟ هكذا ولدوا وهذه هي طبيعتهم ، أن عدم القبول بذلك يساوي تماماً الأشياء ـ لماذا يسقط الحجر إلى الأسفل ولماذا يمتد لهب النار إلى الأعلى[1] هكذا قال جان دولابروير أنّ مثالية الإنسان البطولية تحل محل المزل ، الذي هو مُرّ أحياناً وسخيف احياناً اخرى ولكنها دائماً مستنكرة وتحليله .

(١) لاروشفوكو . ف . دي . الحِكَمْ . باسكال ب . الأفكار ، لابروير ج . دي الطبائع ص٣٦٥ .

ويلفت أنتباه بشكل خاص تحديد ما هو حقيقي وما هو ظاهر ، الوجوه والأقنعة ففي كلمات التوطئة لمؤلف « الحِكَمْ » يعلن لاروشفوكو « أن فضائلنا هي الرذائل المتنكرة بشكل فاتن »[٢] أن المؤلفين ذاتهم لا ينزعون أن يكونوا استثناءات عن القاعدة وأن مواقفهم من الذات هي أيضاً هزلة كما من الآخرين وهم لا يعتمدون فقط على المشاهدة بل وأيضاً على التحليل الذاتي .

أن قانون الإنسان المتغير هذا مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأسلوب حياة البلاط الذي كان يعرفه جيداً الدوق دي . لاروشفوكو والدوق دي . سان سيمون وأمير البلاط كوندي دي . لابروير . أن السلوك وفق « الاتيكيت » هو النموذج الأكثر نقاوة للسلوك الإدواري الذي يفرض على الفرد رغماً من إرادته ورغباته ، أن المؤامرات التي تجري في البلاط هي المدرسة المثلى للنفاق ، وأن فئة الصالون ـ هي مصدر لا غنى عنه للمعلومات عن القوى المحركة الخفية والدوافع السرية للسلوك . غير أن القيمة المعرفية الفنية الدائمة لهذا الأدب تكمن وقبل كل شيء في إنها تثير الناس للنظر بتركيز أكثر في تناقض الدوافع والاهتمامات الذاتية وهي تضع معايير أكثر تفريقية للتقويم الذاتي والاحترام الذاتي . أن التفكير بالآخرين ينتقل إلى الإستبطانية التي تظهر فيها بوضوح صفات العصر فحسب ، بل وأيضاً الشخصية .

أن الشيء المعبّر على وجه الخصوص هنا هو المقارنة بين « تجارب » مونتين التي صدرت الطبعة الأولى منه عام ١٥٨٠ وبين « أعترافات » روسو التي تم الفراغ منها عام ١٩٨٩[٣] .

---

(٢) لاروشفوكو . ف . دي المصدر السابق ص٣٢ .

(٣) غينزغورغ ل . ي النثر السيكولوجي ليننغراد ١٩٧١ .

وإذا قرأنا فهرست « التجارب » فأنه يبدو كمدلولات غير منتظمة وغير مخططة حول كل شيء في العالم . أن المادة والناظم الوحيدين ـ هما مونتين نفسه « . . . أن مضمون الكتاب هو أنا ذاتي . . . لكني أريد بحيث يروني في شكلي البسيط والطبيعي والعادي ، غير المكرة أو المصطنع وذلك لأنني لا أرسم أحد ما ، بل ذاتي »[4] غير أن هذه الصيغة لم تجبر الفيلسوف على الإنطلاق على ذاته أو النظر إلى الآخرين من على ، ويشير مونتين « أنني أصنع للعرض الحياة العادية الخالية من كل لمعان الشيء الذي يعتبر هو ذاته »[5] .

تكمن روعة « التجارب » على وجه الخصوص في أن مونتين لا يسعى إلى إيجاد لوحته الذاتية المستقلة والكاملة . مفضلاً الإنطباع الآني وهو بذلك لا يخشى أن يكون في التناقضات « ليس باستطاعتي تثبيت المادة التي صورها . انني أرسمه في الحركة ، وليس في الحركة من جيل إلى جيل أو ـ كما تقول العوام ـ من سبع سنين إلى سبع سنين أخرى دفعة واحدة ، بل من يوم لآخر ، من دقيقة لأخرى . . . أن كتاباتي هذه ـ هي أكثر من سجل يدّون فيه إنساق الظواهر القادمة وغير المحددة وفي بعض الحالات الخيالات المتناقضة مع بعضها بعضاً أما سبب أنني سأصبح شخصاً آخراً أو سبب أنني أحصل على المواد في ظروف أخرى ومن وجهات نظر مختلفة »[1] .

أن مونتين يدرك ذاته والعالم المحيط به كعملية حية مفتوحة ، وبين

---

(٤) مونتين . م . التجارب موسكو ١٩٥٤ الكتاب الأول ص٧ .

(٥) مونتين . م . التجارب موسكو ١٩٦٠ الكتاب الثالث ص٢٧ .

(١) مونتين . م . التجارب موسكو لينغراد ١٩٦٠ الكتاب الثالث ص٢٦ ـ ٢٧ .

المؤلف وكتابه تشكل تغذية راجعة . (عندما أزلت عن نفسي القالب اضطررت ليس مرة أو أثنتين على أن اتحسس وأقيس نفسي في البحث عن التناسب الصحيح والذي بنتيجته اكتسب النموذج ذاته وضوح أكبر ويكتمل بهذا الشكل أو ذاك . إنني من خلال رسم لوحتي الذاتية للآخرين فأنني إضافة لذلك قد رسمت نفسي في مخيلتي بألوان أكثر دقة عدا تلك التي استخدمتها لذلك من قبل أن كتابي ـ في هذا المستوى ـ قد وضع من قبلي والذي فيه وضعت أنا من قبل كتابي)[٢] .

ويبرز روسو في « اعترافاته » شخصاً آخر تماماً . فإذا أشار مونتين إلى الشيء الاعتيادي منه ، فالآن روسو يعلن ومن الكلمات الأولى عن تميّز إبداعه وشخصيته . « فأنا ابتغي العمل الذي لا حدود له الذي لا شبيه له . فأنني أريد أن أعرض لأخوتي إنساناً واحد في مجمل مصداقيته طبيعته ـ وهذا الإنسان هو أنا . أنا وحيد) فأنا أعرف قلبي وأعرف الناس . لقد خلقت بشكل مختلف عن الآخرين الذين رأيتهم فأنا أجرؤ على التفكير انني لا أشبه أحداً في العالم فإذا لم أكن أفضل من الآخرين فأنني في أسوء الأحوال لست مثلهم هل ما فعلته الطبيعة جيد أم سيء من خلال خلق الشكل الذي سبكتني فيه ويمكن الحكم على ذلك من خلال قراءة أعترافاتي[٣] .

أن روسو يعاني من تميزه بشكل غير عادي . لقد فضّل له أنه نسي من قبل النوع البشري من أن ينظر إليه كإنسان عادي . أن أعترافاته مدعوة

---

(٢) مونتين . م . التجارب موسكو لينغراد ١٩٦٠ الكتاب الثاني ص٣٩٧ .

(٣) روسو ج .ج . المؤلفات المختارة في ثلاث مجلدات موسكو ١٩٦١ مجلد ٣ ص١٠٩ .

لأن تكون « المؤلف الوحيد من نوعه » من حيث المصداقية التي لا مثيل لها وذلك « من أجل روح إنسان واحد على الأقل بدون أية ألوان »[٤] .

ولكن ألم يفعل مونتين ذلك ؟ كلا : يجيب روسو : « أنني دائماً أهزء من براءة مونتين الكاذبة ، فهو وكأنه يعترف بنقائصه ، وأنه إضافة إلى ذلك ينسب إلى نفسه الجذابة منها ، في حين أنني اعتبرت واعتبر الآن أنني الأفضل بين الناس ، وأيضاً واثق أنه مهما كانت الروح الإنسانية صافية فإنه فيها يختبىء عيب مقرف ما[٥] .

أن أسلوب الاعترافات يختلف تماماً عن أسلوب « التجارب » أن مونتين متناقض ـ وهو يعرف ذلك ـ ولكنه لا يرى هنا سبباً للفخار . أن روسو يبيّن تناقضه الداخلي في الكرامة والمبدأ أن مونتين يتحدث عن بعض الصفات المضحكة أو المرضية لطبعه : مثال : الأفراط في الخجل الجسدي الذي يتناقض بشكل غريب مع إطلاق اللغة هكذا بشكل عابر وقد تمت الإشارة إلى أن روسو يعرض كافة الصفات غير الكنسية ولا معقولية طبيعته وسيرته . أن الكشف عن الذات بالنسبة له أهم من الانطباع المشتق بشكل أدق ـ الرغبة في تشكيل إنطباع الإنسان ـ الذي يحدث عن كل شيء عن نفسه ـ يحوّل بشكل حاسم الرغبة في الأعجاب فهو يتأكد ذاتياً عبر الكشف الذاتي وعلى خلاف مونتين الذي يتحدث بهدوء عن ذاته ، فإن ما يميز روسو التحليل الذاتي المعمق ، والسعي لإيجادمنابع شخصيته ، وفهم وتفسير صفات طبعه من العناصر الأولية المحددة وخاصية اندماجها

(٤) روسو ج .ج . المؤلفات المختارة في ثلاث مجلدات موسكو ١٩٦١ مجلد ٣ ص٤٤٩ .

(٥) روسو ج .ج . المصدر السابق ص٤٤٩ ـ ٤٥٠ .

في مختلف مراحل الحياة . أن الذي همه هو ليس تلك اللحظة بل الحياة « هناك تتابعية معينة للحركات الروحية والإفكار وهي تغير بعضها بعضاً وهذا ضروري معرفته من أجل الحكم بشكل صحيح عليها . وانني أسعى في كل الاتجاهات للكشف عن الأسباب الأولى من أجل الأحساس بالنتائج[1] .

لا توجد عند روسو في دراسة الذات خصوصيات « غير ضرورية » وكلما كان الدافع أو التصرف لا معقولاً وغير عادي وغير مفهوم كما ظهر أكثر فيها عدم توافقية المشاعر والأفكار والسلوك وكلما كانت ممتعة « كم من التفصيلات التافهة أرى نفسي مضطراً للكشف عنها أمام الآخرين ، وفي أية تفصيلات مثيرة ، وغير منتظمة وغالباً ما تكون صبيانية ومضحكة أجد نفسي مضطراً للدخول فيها وذلك من أجل أتباع خيط ميولي السرية ومن أجل عرض كيف أن كل أنطباع ـ الذي يترك أثراً في نفسي ـ في أندرجت فيه لأول مرة)[2]أن روسو أكثر من أي من سابقيه قد وصف بعمق أكبر جريان الوعي الإنساني والذي في نتيجته يستطيع الفرد في لحظة واحدة أن يعاني مشاعر متناقضة وبشكل مختلف أن يفكر في مادة واحدة . وهو يرى نفسه في الوقت ذاته مندفعاً ومكبوحاً وحساساً وحالماً وعقلانياً وعاطفياً فبالنسبة له تميزه تلك الحالة التي وصفها فيما بعد ف . دوستويفسكي في « الأبلة » « بالفكر الأزدواجي » .

مات صديق ومنافس روسو كلود آنية « في اليوم التالي تحدثت عنه

---

(١) روسو . ج .ج . المؤلفات المختارة في ثلاث مجلدات موسكو ١٩٦١ مجلد ٣ . ص١٥٦ .

(٢) روسو . ج .ج . المصدر السابق ص٦٧٢ .

بحزن أكثر عمقاً ومصداقية مع والدته ، وفجأة وفي أثناء الحوار ظهرت لي فكرة وضيعة وتافهة وهي أنني سأرث حافظة ثيابه ـ وعلى وجه الخصوص ـ البزة السوداء الرائعة التي أتطلع إليها منذ زمن بعيد »[3] أن روسو الأخلاقي يدرك بوضوح الفاصل بين الخير والشر ، لكن نفسه غالباً ما تتجاهل ذلك « عندما دخل واجبي وقلبي في صراع قلما أنتصر الأول . . . أن أفعل ضد رغبتي كان ذلك دائماً مستحيلاً »[4] .

أن الأبداع الروائي ـ السيكولوجي الأساسي « الاعترافات » روسو يكمن في أنه يصور « ذاته » من خلال تناقضاته ، وهو وحيد داخلياً ومتسلسلاً ونامياً ومن هنا ينبثق أهتمامه المفرط بالطفولة ومرحلة الشباب فهو أول من درس إدراكهم من الداخل . وبفضل ذلك فإن الكثير من الظواهر التي تبدو لمعاصري روسو مرعبة ومخجلة (السرقة الطفلية ، الكذب ، الإستمناء . . . إلى ما شابه ذلك) فقد أصبحت مفهومة أكثر وأصبح الموقف منها يتسم بصبر أكثر وكما أشار بدقة أ . موروا « أن تجد عند شخص ما ، خاصة إذا كان عظيماً تلك الرغبات وأحياناً النزوات التي يصفها للقارىء والتي على أقل تقدير تنقله إلى الهوى فإنه مفعم بالثقة بذاته[5] .

أتهم روسو بسبب عرضه بشكل فاضح ميزات « الأنا » المخجلة مراراً وتكراراً بالوضاعة . غير أن روسو يضخم من أهمية هذه الحقائق وعلى وجه الخصوص لأنه يدركها ويقيّمها في ضوء تلك المعايير الأخلاقية القاسية كما

---

(٣) روسو . ج .ج . المصدر السابق ص٩٨٣ .

(٤) روسو . ج .ج . المصدر السابق ص٦٢٢ .

(٥) موروا . أ . اللوحات الذاتية الأدبية . موسكو ١٩٧٠ ص٦٣ .

فعل معاصروه . أن التحدي الذي يعلنه للجميع ـ هو نتاج للتوتر الداخلي الذي لم يكن بمقدور روسو تجاوزه .

أن « أنا » مونتين تبقى مفتوحة ومتغيرة ، أنه إذ يقول أن كتابة هو الذي أوجده ، فإن الذي يرمي إليه هو ليس فقط النموذج الأوروبي الذي يرثه الجيل اللاحق ، بل و« ذاته » الحقيقة التي تتبدل في نتيجة التحليل الذاتي . أن روسو ينظر إلى ذاته بشكل إستبطاني ولذلك فإنه يرى (أو يعتقد أنه يرى) العناصر الأولية ومصادر شخصيته بيد أن « أنا » ذاته الموجودة تتمثل له كشيء ما جاهزاً ومطلقاً ومنغلقاً . فهي تظهر لكنها لا تتبدل . أن التمييز بالنسبة له يتحول إلى عزلة لا تُنسى . (وهكذا فانا وحيد على الأرض دون أخ أو قريب ، دون صديق ـ دون جليس مختلف إلا أنا وحدي)[1] وحتى الثقة بالفخار في عدم نهاية معرفة ذاته التي بها تستهل « الاعترافات » تتبدل بالاعتراف المُرّ « أن المثيرات الصادقة والأولية الكامنة في أساس الكثير من تصرفاتي ، ليست واضحة بالنسبة لي . كيف تخيلت ذاتي لوقت طويل[2] . أن الإستبطانية المتوترة تتيح للفيلسوف التعبير بوضوح عن مشاعره الغامضة والمعذبة لكنها لا تقدم معرفة واضحة .

أن تصعيد الذاتية التي بدأها روسو أكملها الرومانسيون والتي صنعت مركزاً حقيقياً للأنانية المركزية والإستبطانية وكيف لا تكون موضع جدل وصفات وحدود وجوانب ما يسمى « بالشخصية الرومانسية » التي تقوم على مبادىء التشريع الرومانسي للإنسان ترسم بشكل واضح على نحو

(١) روسو . ج .ج . المؤلفات المختارة في ثلاث مجلدات مجلد . ٣ . ص٥٧١ .
(٢) روسو ج .ج . المصدر السابق ص٦٢٠ .

كاف[٣] .

١ ـ أن « أنا » الإنسانية هي شيء ما مستقل متميز في المجتمع والثقافي والقناعات والقيم وقصارى القول عن كل شيء .

٢ ـ أن الشخصية والمجتمع هما في حالة صراع دائم وثابت مع بعضهما بعضاً فالمجتمع يخنق ويسوي الفردية مدرجاً إياها في منظومة الإدوار والعلاقات المنكرة والعامة (الاغتراب) أن كل نجاح للفرد يعني إنهزامه هو كشخصية ، وأما الشيء الذي يبدو فاشلاً فأنه ينقلب إلى ناجحاً .

٣ ـ يستطيع الفرد إنقاذ وحماية « الأنا » فقط من خلال مساندة الأغتراب بين العالم وبينه فعليه دائماً أن يهرب ويختبيء عن الناس ويخترع لذاته إدواراً مضادة غير مفهومه للاخرين أن ذلك يمكن أن يتجسد في رحلات إلى أماكن بعيدة ، الحياة المنعزلة في الجبال أو الجزيرة المهجورة ، أن الرحلات الداخلية السيكولوجية ـ إلى الماضي أو في أعماق نفسه

---

(٣) حول نظرية الشخصية الرومانطيقية انظر : غينزبورغ ل . ي . حول النثر السيكولوجي . ل . ١٩٧١ . / بيركوفسكي . ن زي الرومانسية في ألمانيا . ل . ١٩٧٣ . / غايدينكو ب . ب . مأساة الجمالية تجربة وصف آراء س . كيركيغارد موسكو ١٩٧٠ / جيرموتسكي ف . م التبرؤ الديني في تاريخ الرومانسية موسكو ١٩١٩ / ميغرون ل . الرومانية والأخلاق موسكو . ١٩١٤ .

Huch. R. Die Romantic. Leipzig 1920 Bd. 1,2. jones. W. T. The Romontic Syndrome. Towards a NEW Methodin Culturd Onthropology and Hstory of Tdeas Jhe Hogue 1961 Romdntism and Behavior. Colombia. 1976

الذاتية . لكن ذلك يكون بالضرورة شيئاً صعباً وخطراً صعب المنال بالنسبة للآخرين .

٤ ـ وبما أن المكانية الحسية محددة ، فإن المكانية الداخلية الروحية والمروب إلى الذات تكتسب قيمة وجودية أكبر : « أتعرف ، أنني أحب كثيراً أن أتحدث إلى نفسي ، فقد وجدت أن أكثر الناس متعة من بين معارفي هو أنا »[٤] كتب عن ذلك س . كيركيغارد .

٥ ـ أن الشخصية الرومانسية تقطس إلى الجسد البشري من خلال كافة خلجات الروح ، والقبطنية والكشف الذاتي . أن فردية الحب العارم والشهوانية الداخلية والصداقة ـ هي جوانب ثابتة للرومانسية . وإنطلاقاً من القوانين العامة للعالم المغترب و(أو) الصفات السيكولوجية العامة فإن حاجة الرومانسي إلى التبطن لا يمكن أن تُلبى : فهو يعيش دائماً في حالة العزلة ، التي تفسر في الوقت ذاته كمصيبة كبيرة وكحالة طبيعية لكل روح سامية .

٦ ـ ورغم أن « الأنا » الإنسانية ـ هي حقيقة سيكولوجية وروحية خاصة إلا أنها تعددية . فكل إنسان يحوي في داخله إمكانيات متعددة وعليه أن يقرر أي منها حقيقي « أن أغلب الناس مثل عوالم ليبنيتس الممكنة ـ كتب ف . شليغيل ـ فقط مرشحون متساوون للبقاء كم هو قليل عددهم ومن يعيش في واقع الأمر »[١] .

أن صعوبات تحقيق الذات غالباً ما ترتبط بغنى تعددية أوجه الشخصية « أن المجال الذي يسير فيه الإنسان أمامنا ، لا يحوي في ذاته

(٤) *Kierkegaard. S. Eithor or. N.Y. 1959. V.1. P. 396*

(١) *Schlegel. f. jugendschriften Wien. 1888. Bd. 2. S.208*

شيئاً ما غير مقبول ، ومن خلال هذا المجال يستطيع أن يبدو بشكل آخر تماماً ، وليس بحقوق قليلة بل كبيرة للبقاء . . . وعند هوفهان كما عند مثيله من الرومانسيين فإنه يقدم لكل بطل بدلاء ـ فأحد البدلاء معلوم وهو لا ينسف معنى المجهول[2] .

أن تحقيق هذا البديل أو ذاك يرتبط ليس فقط بـ « الأنا » فالرومانسيون يشكون ليس فقط ضد ظاهرة الاغتراب المجتمع التي تجعل الإنسان نكرة وتجبره على التخلي عن أكثر قواه قيمة لصالح الأقل قيمة . فهم يدخلون في نظرية الشخصية سلسلة كاملة من المجموعات : الروح والطبع ، والوجه والقناع (من هؤلاء ك . بريتتانو ، ي . هوفمان) الإنسان و« بديله » « خياله » (أ . شاميسو . ل . تيك) وهذا يجعل العالم الرومانسي في أعلى درجاته مأساوياً إضافة إلى أنه مسرحياً .

ومن هنا تنبثق بالنسبة للرومانسيين « البنى المسبقة للنماذج الأدبية والمواضيع الجمالية في الحياة[3] ومن البديهي أن بناء الحياة كمحاكاة لنماذج محددة لا يتحدد بأطر مرحلة تاريخية محددة . وقد أشار هرتزن في وقت مضى إلى اللامعقولية في « التأثير المتبادل للناس على الكتاب ، والكتاب على الناس ، فإن الكتاب يستخلص كل هذا المخزون من ذاك المجتمع الذي تظهر فيه ، ويعممه ويجعله أكثر حسية وحدة وفي نتيجتها تكون هناك تبادلية الواقع فالفنانون الحقيقيون يرسمون صورة هزلية للوحاتهم

---

(٢) بيركوفسكي ل . ي . الرومانسية في ألمانيا . ص٥٤ .

(٣) غينزبورغ . ل . ي حول النثر السيكولوجي . ص٢٧ . / لوتمان . ي . م بويطقيا السلوك الحياتي في الأدب الروسي في القرن ١٨ ـ أعمال حول نظم الإشارة ـ تارتو ١٩٧٧ . الأصدار ٨ . ص٦٢ ـ ٨٩ .

المغتصبة ، أما الأبطال المشاركين فأنهم يعيشون في ظل الأدب . وفي نهاية القرن الماضي فإن كل الألمان قد غضبوا قليلاً من فيرتر ، وأما الألمانيات ـ فإنهن ضد شارلوتا ـ وفي بداية القرن الحالي ، يتحول أنصار جامعات فيرتر إلى « قطاع طرق » وهم ليسوا حقيقيون ، بل كأبطال مسرحيات شيللر . أن الشباب الروس الذين وصلوا بعد عام ١٨٦٢ كان من أبطال رواية « ما العمل » مع قليل من الإضافات السوقية[4] . وبالنسبة للثقافة الرومانسية فإن مثل هذا الأبداع الحياتي شيء مميز خاص رغم أن ذلك يتناقض مع مبدأ التوجه نحو الفردية الذاتية .

أن برنامج البحث عن « الذات » الرومانسي مثله مثل « اللاعمل » البوذية والرواقية القديمة والزهد المسيحي والتكاملية في عصر النهضة وقد أعتبر نخبوياً وموجهاً ليس إلى الجماهير ، بل إلى الأبطال أن شريعة الشخصية الرومانسية كان مكتملاً وفي الوقت ذاته بداية تفسخ الفردية الأوروبية الجديدة . وفي المرحلة الأولى البطولية من تطور فلسفة الرومانسية قد أعلنت تحرير الشخصية الكامل .

أن « إنسان فاوست » يعلن بقوة عن أستقلاليته وأستعداده لتحمل المسؤولية ليس فقط لقاء أفعاله الخاصة ، بل لقاء مصائر العالم فهو واثق من أن :

يستحق الحياة والحرية
ذاك الذي صارع من أجل الحياة[1]

---

(٤) هيرتزن . ا . ي المؤلفات الكاملة في ثلاثين مجلداً موسكو ١٩٦٠ مجلد ٢ . الكتاب الأول ص٣٣٧ .

(١) غوتة : فاوست . موسكو ١٩٥٣ . ص٥٥٤ (ترجمة بوريس باسترناك) .

غير أن المواجهة القاسية مع الواقع قد بينت له محدودية إمكاناته الذاتية مثيرة بذلك عدم رضى حاد بالذات وكذلك بالعالم المحيط :

أستيقظ صباحاً والرجفة تعتريني
وأكاد أبكي لأني أعرف مسبقاً
إن اليوم سيمُر صامتاً نحو آمالي
التي لن يحققها . . .
إن الرب الذي يسكن في صدري
يؤثر فقط على وعيي
ولا يمّحي تأثيره على العالم الخارجي وسيرورة الأشياء
أشعر بالثقل من هذا النقص
لقد رفضت الحياة ، وانتظر الموت بملل[٢] .

---

(٢) غوتة : المصدر السابق ص٩٩٠ .

الفصل الخامس

«أزمة الإنسان» والخيار الاشتراكي

التحرر أم الأغتراب

ماذا يعني أن أحرر؟ فإذا حررتُ في الصحراء إنساناً لا يسعى إلى مكان ما،

ما الذي تساويه عندئذ حريته؟ أن الحرية موجودة فقط بالنسبة لفرد ما، يسعة إلى مكان ما، أن تحرير إنسان في الصحراء يعني أن تثير لديه العطش وتدله إلى الطريق المؤدية إلى البئر. عند ذلك فقط تكتسب أفعاله معنى.

ا. دي. سان إكزوبيري

طرح التيار الإنساني البرجوازي تأكيداً حول القيمة الذاتية للفردية الإنسانية كبداية أبداعية للعالم، ولكن بما أن الروابط بين الأفراد في ظروف الرأسمالية تتخذ طابعاً تضادياً فإن عمومية الروابط الاجتماعية تبدو عملياً عمومية الاهتمام الإنساني. وهكذا ففي التناسب المباشر مع نمو قيمة عالم الأشياء تنمو عدم قيمة العالم الإنساني[1].

وقد أفترض الإنسانيون والرومانسيون أن تحرير الإنسان هو إطلاق قدراته الإبداعية. غير أن النشاط الحر «النشاط الذاتي» وإنتاج الحياة

---

(١) ماركس. ك. المؤلفات مجلد ٤٢. ص٨٧ - ٨٨.

المادية » وقد أبتعدا بعضهما عن بعض إلى حد أن الحياة المادية بشكل عام تبرز هنا كهدف أما إنتاج هذه الحياة المادية ـ وهو العمل (الذي يمثل الآن ـ كما نرى ـ الصيغة الوحيدة الممكنة للنشاط الذاتي) الذي يبرز كوسيلة »[2] وكلما صنع الإنسان قيماً مادية كلما حدث بشكل مكثف أكثر « تطوّر هذا الغنى الحسي ضد الإنسان وعلى حسابه »[3] وهنا يبرز الموضوع المرعب للأغتراب وخضوع الإنسان لابداعاته وهذا الموضوع قد طرحه الرومانسيون الأوائل .

ولكن ماذا يمثل الأغتراب على وجه الخصوص ؟ .

أن كلمة *alienato* اللاتينية كانت ذات ثلاثة معاني : في المجال القانوني : نقل الحقوق أو الملكية ، وفي المجال الاجتماعي : الابتعاد وهروب وإنعزال الفرد عن الآخرين وعند بلده أو آلهته . وفي المجال الطبي النفسي : أضطراب الوظائف العقلية ، مرض نفسي ، وفي الأدبيات الفلسفية الألمانية في بداية القرن التاسع عشر أصبحت كلمة *Entfremdung* ذات معان متعددة .

لقد تميز تطوّر هذا المفهوم عند كارل ماركس . ففي مؤلفاته الأولى ينظر إلى الأغتراب على أنه ظاهرة الإنتاج الروحي وأغتراب الجوهر الإنساني في الوعي الديني . وفي أعمال ١٨٤٢ ـ ١٨٤٣ تنتقل هذه الأشكالية إلى المجال السياسي وأصبح الاهتمام يتركز على كيفية حدثت أن تصبح المؤسسات السياسية التي أوجدها الأفراد أكثر قوة من الناس ذاتهم أي بمعنى على مسائل الدولة والبيروقراطية في « المخطوطات الاقتصادية

(٢) ماركس . ك . المؤلفات فيورباخ : تضاد الاتجاهات المثالية ص٩٣ .

(٣) ماركس . ك . المؤلفات مجلد ٤٩ . ص٩٢ .

الفلسفية ١٨٤٤ » يلج ماركس في عمق الأشكالية مخرجاً ظاهرة الأغتراب وأغتراب الإنساني الذاتي من علاقة العامل بعمله . وبما أن العمل بالنسبة للعامل هو فقط وسيلة لاستمرارية معيشته ، فإن دافع النشاط العملي لا يمن بصلة إلى المضمون الموضوعي ، أن وسائل أو إنتاج العمل لا يعودان للعامل وهذا يعني هو ذاته لا يكون في عملية العمل ملكاً لذاته ، بل لغيره أن الأثر المباشر لذلك هو أن العامل يُغرب عن نتاج عمله وعن نشاطه الحياتي وعن جوهره النوعي - يعتبر إغتراب الإنسان عن أخيه الإنسان ، وأخيراً في « الأيديولوجيات الألمانية » وأعمال متأخرة ومن ضمنها « رأس المال » نجد أن علاقة العامل الذاتية تجاه العمل تُخرج من العمليات الاجتماعية الموضوعية وترتبط بوجود الملكية الخاصة والتقسيم الاجتماعي للعمل . وهنا يميز كارل ماركس بين ***Vergegenstandlichung*** محسوسية القوى البشرية الموجودة في نشاط الأفراد الحسي في مختلف مراحل تطور المجتمع وبين الأشيائية (***Verdinglichung, Versachlichung***) كشكل خاص للمحسوسية حيث يفقد الإنسان صفة الموضوع ، ويهبط إلى حالة الشيء وتتحدد أيضاً الحقيقة الاجتماعية للأغتراب (مثل ذلك : أغتراب العامل عن ملكيته ، وعن السيطرة على وسائل الإنتاج) والوظائف الايديولوجية التي تولدها (الاشيائية السلعية ، الايديولوجية المشوهة . . . إلخ)[1] .

يستخدم مفهوم الاغتراب على نطاق واسع في الأدبيات الاجتماعية

---

(١) للاستزادة حول مضمون الاغتراب انظر :
اويزرمان . ت ي تكوين فلسفة الماركسية موسكو ١٩٧٤ .
لايين . . ن ي ماركس الشاب موسكو ١٩٧٦ .

ـ الفلسفية والعلمية ـ التخصصية وفي الجمعية الدولية السيوسيولوجية هناك لجنة بحث خاصة لدراسة الاغتراب غير أن تحويل المقولة الفلسفية إلى مصطلح عمل للبحث السيوسيولوجي يتطلب تدقيقاً أكثر لهذه الظاهرة وتمييز ما يرتبط بها من أشكاليات :

١ ـ ما هو موضوع الاغتراب ؟ من يُغرَّب أو عن أي شيء يُغرَّب شيء ما ؟ هل يدور الحديث حول شخصية محددة أو طبقة أجتماعية أو الإنسانية بشكل عام ؟

٢ ـ ما هو هدف الاغتراب ؟ مالذي يُغرَّب أم عن ماذا يُغرَّب الهدف ؟ أن ذلك يمكن أن يكون العمل ، السلطة ، المعايير الاجتماعية والقيم وفكرة النشاط الذاتي .

٣ ـ هل يميِّز الاغتراب الحالة الموضوعية للأشياء أو المعاناة والمشاعر الذاتية ؟

٤ ـ هل يميز الاغتراب عملية أو حالة ما ؟ ففي الحالة الأولى يفترض الاغتراب التمكن الأولي من صفة أو إمكانية معينين كانا قد فُقدا ومهمة الباحث هي تبيان متى وكيف حدث مثل هذا الفقدان وفي الحالة الثانية يصف مصطلح « الاغتراب » حالة الأشياء الراهنة دون الإشارة إلى منشأها .

٥ ـ من أو مالذي يُسبب الاغترب ؟

هل أن الموضوع يتغرب عن علاقات ومعايير وقيم معينة أو على العكس إلى هذه العلاقات أو الأشياء هي التي تتغرب عن الموضوع ؟ في الحالة الأولى تخضع للتفسير وقبل كل شيء صيغ وعلاقات الموضوع من

الظواهر المواكبة ، وفي الثانية ـ هي العمليات الاجتماعية الموضوعية .

٦ ـ ما هي المقدمات الأكثر عمومية للأغتراب ؟ وما هو الدور الذي تلعبه شروط الوجود الإنساني في ظهوره كما هو ، مثل الشروط الاجتماعية المحددة (الملكية الخاصة ، والتقسيم الاجتماعي للعمل) والعوامل الفردية السيكولوجية .

٧ ـ ما هي إمكانيات وطرق التخلص من الاغتراب ؟

في الأدبيات الفلسفية السيوسيولوجية التي تتطرق إلى إشكالية الاغتراب يُولى أنتباه كبير للعمليات الاجتماعية الكبيرة : أغتراب نشاط الإنسان ذاته ، يخرج من عملية العمل متخياً ومخرباً ، أغتراب شروط ونتاجات العمل عن عمله ، إغترابية المؤسسات الاجتماعية ومعايير المجتمع البرجوازي عن العمال (البيروقراطية) وأغتراب الايديولوجيا عن الحياة : وفيما يتعلق بالموضوع الذي بصدده . أن الجانب الذاتي للمشكلة ليش أقل اهمية ، أي كيف يدرك الفرد يعاني هذه العمليات الاجتماعية ، وقد أبرز عالم الاجتماع م . سيمان ستة نماذج اجتماعية ـ سيكولوجية للأغتراب : العجز : الأحساس بعدم القدرة على ضبط الحدث ، الجهالة : عدم فهم وعدم إدراك الأعمال الاجتماعية والشخصية . والحيرة المعيارية ضرورة الإسراع لبلوغ الأهداف نحو الوسائل غير المشروعة اجتماعياً . الابعاد الثقافي ، رفض قيم سائدة في المجتمع أو في مجموعة اجتماعية معنية . الابتعاد الذاتي : المشاركة في الأفعال التي لا توفر الرضى وتدرك كضرورة خارجية ، العزلة الاجتماعية الشعور برفض وعدم قبول الآخرين[1] .

---

(١) *Seeman. M. Empirical Alienation Studies. An. Overview. In. Geyer. R. f. Schweizer. D. R. (eds) Theories of Alienotion. Leiden. 1976. p. 268*

أن الأبحاث التجريبية لعلماء الاجتماع الغربيين تبين أنه في مجال العمل على وجه الخصوص فإن الناس غالباً ما يعانون من شعور العجز والجهالة والاغتراب الذاتي . أن الإحباط وعدم تلبية الحاجة يكمنان في أنه لكي يكون العمل ممتعاً وموفراً إمكانات أكبر لإظهار الاستقلالية وتؤثر سلباً سواء على أخلاق العمل وإنتاجيته أو مع الأحساس الذاتي ـ النفسي واحترام الذات العالم لدى العمال .

هناك معطيات هامة تم التوصل إليها نتيجة الإبحاث التي أجراها على مدى سنوات طويلة م . كون ومساعدوه[٢] . ففي عام ١٩٦٤ أجرى العلماء أستفتاء على ٣١٠٠ أمريكياً يعملون في مجالات مختلفة (مسؤولون كبار ، أختصاصيون ، مدراء ، ومستثمرون متوسطون ، موظفون تقنيون وعمال ذوي كفاءة عالية وكفاءة متوسطة وكفاءة متدنية) وبعد مرور عشرة سنوات في عام ١٩٧٤ أجري مجدداً أستقصاء رأي لدى ٦٨٧ و ١٦٩ من زوجاتهم العاملات وكانت المهمة تكمن في تبيان كيف يؤثر الأنتماء الاجتماعي الطبقي وشروط العمل المحددة على التوجهات القيمية ووظيفته الشخصية اليكولوجية . أن الحالة الاجتماعية للفرد ، ودرجة ثقافته ومكانتهفي التسلسل الهرمي في المؤسسة وطبيعة العمل المنفذ (درجة تعقيد مضمونه ، الاستقلالية والمسؤولية وطبيعة الرقابة الخارجية ـ هل يعتبر دائماً أو أنه يضبط من خلال نتائج العمل ، وجردة روتينية بعض العمليات الإنتاجية . . . إلخ) وكذلك عوامل موضوعية أخرى تتقابل إحصائيات مع التوجهات القيمية للخاضعين للتجربة ، ومرونة عملياتها العقلية ،

---

(٢) *Khon. M. L. Schooler. C. Work aud personality. An Inquiry into Impact. of stratification. Norwood 1983.*

واحترام الذات أو الحالة الأنفعالية . . . إلى ما شابه ذلك وبما أن الناس ذاتهم قد خضعوا للأختبار مرتين بفاصل زمني مدته عشر سنوات ، فقد استطاع العلماء تثبيت التبدلات الهامة التي تحدث في حالات وصيغ ونفس المفحوصين خلال عشر سنوات من خلال سعيهم لإظهار ليس فقط الروابط للإحصائية ، بل الروابط السببية- النتيجية .

لقد بيّنت هذه الأبحاث أنه يوجد إرتباط وثيق بين طبيعة العمل من جهة ، وبين التوجهات القيمية والعمليات العقلية ووعي ذات الشخصية من جهة أخرى . والناس يثمنون الاستقلالية وقدراتهم على إتخاذ القرارات المناسبة ويظهر ذلك في نواياهم تجاه المجتمع وتجاه ذاتهم وأطفالهم . أن شروط العمل تعّد أيضاً هامة : أن العمل الأكثر تعقيداً وأستقلالية يسهم في تطوير التفكير الأكثر مرونة والموقف المستقل من الذات والمجتمع ، وعلى العكس فإن العمل الروتيني الذي يحد من إستقلالية العامل . يجعل من تفكيره أحادي الجانب الشيء الذي يقود إلى تشكل موقف محافظ تجاه الذات والمجتمع أن الإنسان ـ الذي يُعد نشاطه مستقلاً نسبياً ـ متحرر من الهيمنة الخارجية البسيطة ، يدرك بشكل أفضل ويعي المعنى الداخلي ، والقيمة الإنسانية لعمله وعلى العكس فأن الرقابة الخارجية الدقيقة جداً تثير عند العامل الشعور بالعجز الذاتي الذي يُقدر أستقرائياً على مجمل العالم الاجتماعي وأحياناً يسبب أضطرابات عصبية نفسية .

أن هذه العوامل تنعكس على سيكولوجية الشخصية (بغض النظر عما يعتبر الفرد ـ عاملاً ، موظفاً أم مهندساً) وكلما كانت إمكانية إظهار الفرد للمبادرة في العمل ، كلما كان ميالاً أكثر في مجالات أخرى للنشاط الحياتي للتوجه نحو السلطوية الخارجية ، أو أعتبار العالم المحيط معادياً ومهدداً

وكلما كانت أحتمالات ظهور الاضطرابات الانفعالية المختلفة لديه .

أن الصفات التي تتكون في العمل تظهر أحياناً في أوقات فراغهم (فالناس المنشغلون في أعمال أكثر تعقيداً وأستقلالية يتميزون بأن وقت فراغهم يكون أكثر أبداعية وتجريداً) وكذلك في الحياة الأسرية (أن الذين يتمتعون بالاستقلالية في عملهم وكذلك بمرونة سيكولوجية يقدرّون أكثر الاستقلالية في أطفالهم ويربونهم على هذا السحر) وهناك أيضاً التغذية الراجعة : التعقيد المعرفي والمرونة ، والتغذية الراجعة ترفع من مستوى مطاليب الفرد تجاه مضمون وشروط العمل .

ومن المفيد الإشارة إلى أن قبل هذه الرابطة قد اكتشفت عند التلاميذ : أن نشاط المدرس الغني المضمون والمستقل يتناسب مع الحيوية العقلية للمتعلمين ـ وبكلمات أخرى ـ أن التحصيل الدرسي هو أيضاً عمل .

أن نتائج هذه الأبحاث السيوسيولوجية المحددة لا تشتمل على شيء ما غير متوقع للعلم الذي ينظر إلى النشاط العملي على أنه مجال هام لتطور الشخصية لكنه يؤكد على تبعيته المبدئية للظروف الاجتماعية الاقتصادية لقد أظهر البحث الذي قامت به مجموعة من السيوسيولوجيين السوفييت تحت إشراف يادوف حول التوجهات القيمية وسلوك الشخصية في مجالات العمل ووقت الفراغ (التعقيد في المضمون وإستقلالية النشاط العملي لمجموعة من المهندسين ، وقد قورنت بالفعالية والإبداع في وقت فراغهم) أن هذا البحث قد أظهر وجود مجموعة كاملة من التبعيات المتشابهة التي تفسر كفروقات في الأسلوب بين الأفراد .

أن السيوسيولوجيين الغربيين لا يأخذون بالحسبان أن أغتراب العمل

في الرأسمالية مرتبط ليس فقط بشروط العمل مباشرة فحسب ، أن كون الذي يعترف (بإن الشروط الأساسية للعمل تكمن في البنى الاجتماعية والاقتصادية الأكثر عمومية) لا يتحدث عن أنه هل ممكن تحديد العمل في إطار المؤسسة الرأسمالية أن القول ، أن العوامل الاجتماعية الكبيرة تلعب دوراً حاسماً في أغتراب العمل ، قد أكدّه مسبقاً ماركس بشكل مقنع مقدماً تحليلاً عميقاً لبنية النشاط العملي ومنابع الاغتراب التي ترتبط بغياب السيطرة ـ لدى العامل ـ على منتوجات عمله ، وعلى عملية العمل ذاتها . أن العوامل المشار إليها ـ التي تلعب دوراً هاماً ـ تتبدل في مختلف مراحل تطوّر الرأسمالية . ولنأخذ على سبيل المثال مفهوم الاستقلالية .

أن المالك الخاص التقليدي قد أرتبط على الغالب بفوضوية السوق وعدة من العوامل التي لا تخضع للسيطرة بشكل أقوى من الموظف في التعاونية الرأسمالية الحديثة . ولكن أحسّ بنفسه موضوعياً أنه منتج مستقل وهو يخطط ويحدد نشاطه ويقوم نجاحه وفق المنتوج الموجود أن رأسمالية الدولة الإحتكارية الحديثة تُعَدّ تعاونية . أن الموظف ـ حتى من منصب عال ـ هو فقط « برغي » في الآله البيروقراطية . أن معيار تقويم نشاطه ، وبالتالي فإن التقويم الذاتي في هذا الدور ـ يُعَد ليس ما قد تم فعله بالفعل ، بل ذالك وهو كيف يبدو نشاطه في عيون الإدارة . أن النشاط الموجه ليس إلى النتيجة الحقيقية ، بل إلى الإنطباع الذي يحدثه يتحول بالضرورة من نشاط حسي إلى صوري مولداً أسلوباً خاصاً للتفكير .

أن الجهاز البيروقراطي يضخم من إمكاناته الحقيقية من جهة ، بينما يُعد العالم بالنسبة للبيروقراطي هدفاً لنشاطه ، ومن جهة أخرى أن المبدأ الذي يمكن في أساس وظيفته (وهو الخضوع الأعمى والإيمان بسلطة

وآلية الأفعال الشكلية المصاغة بشكل قوي والمبادىء الجاهزة والفكر والتقاليد . أن خرق التغذية الراجعة بين حلقات التسلسل الهرمي الوظيفي يجعله عملياً قليل الفاعلية . أن المرجعية العليا تتجه ـ في سبيل معلومات حول واقع الأمور في مجال ما ـ إلى الموظف المسؤول عنها . ولكن بالنسبة له « أن الإشكالية تنحصر في أن هل كل شيء في حالة جيدو في مجاله ، هي إشكالية حول هل يقود بشكل جيد مجاله) وهو لا يشكك في ذلك وهو أحياناً ـ على أية حال لا يعترف بذلك ، وإنطلاقاً من ذلك فهو جهة سيجد الحالة ليست هزيلة على ذلك الحد ومن جهة أخرى حتى إذا وجدها هزيلة فإنه سيبحث عن أسباب ذلك خارج مجال القيادة ـ أحياناً ما يكون ذلك في ظواهر الطبيعة التي لا ترتبط بإدارة الإنسان وأحياناً المصادفات التي لا ترتبط بأحد[1] .

وفي النتيجة « تتحول مهمات الدولة إلى مهام مؤسساتية أو على العكس . . . تعتمد الدوائر العليا على الدوائر الدنيا في كل شيء وفيما يتعلق بمعرفة الملكية الخاصة : فإن الدوائر الدنيا تثق بالعليا في كل شيء . . . وفيما يتعلق بفرد بيروقراطي واحد فإن الحكومي يتحول إلى هدفه الخاص ، في سعيه وراء المراتب وضع الموقع الوظيفي »[2] وفيما يتعلق بموضوعنا فإن هذا يعني أن الإنسان الذي لا ينتمي إلى سلم وظيفي معين يشعر بنفسه وكأنه صغير وعاجز وجهاً لوجه أمام الآلة البيروقراطية البرجوازية المبهمة الضخمة المضبوطة بدقة . وبما أن هذه الآلة تعمل عملياً بلا فائدة فإن العالم الاجتماعي والمشاركة للذاتية تبدو فيه غير واضحة وتافهة

---

(١) ماركس . ك . المؤلفات مجلد ١ . ص٢٠١ ـ ٢٠٢ .

(٢) ماركس . ك . المؤلفات مجلد ١ . ص٢٧١ ـ ٢٧٢ .

أن هذه الحالة النفسية قد وصفها شكل جيد ف . كافكا لا يمكن أن يكون هنا حديث عن أية أستقلالية حقيقية ترتبط بها فكرة الكينونة الفردية ، وأما فيما يتعلق بالموظفين أنفسهم فأنهم وحسب الملاحظة الدقيقة لعالم الاجتماع الأمريكي ب . بلاو « منشغلون لدرجة كبيرة في الاستخدام الدقيق جداً للقواعد التفصيلية ، الشيء الذي يفقد التصور حول أهداف أفعالهم ذاتها »[1] فهذا ينعكس أيضاً على صفاتهم النفسية كتب العالم ل . وارنر ملخصاً بحثه لكبير المكرس لكبار موظفي الحكومة الأمريكية قائلاً : رغم أن المدير الفيدرالي قادر بشكل تام على أن يكون مبادراً للفعل إلا أنه ميال أكثر للاستجابة للحالة من أن يضعها هو وخاصة حين يواجه مهمة تتطلب فعلاً فردياً في الحالات حيث يعمل هو في صلة وثيقة مع الآخرين فهو يشعر براحة ويظهر بحرية أكثر المبادرة وبشكل عام يتفاعل أكثر بحيث يصبح هدفها للفعل »[2] .

أن جعل المجتمع البرجوازي بيروقراطياً بسبب نمو معدل التزمت واللافردية في مختلف مناحي الحياة الاجتماعية وهذا ينعكس في أزمة الأشكال التقليدية للفردية البرجوازية وفي مفهوم الذات بعينه ، وبما أن الجوانب الاجتماعية والسياسية والايديولوجية لهذه العملية قد ألقي عليها

---

(١) *Blao. P.M. Bureacracy in the Modern Society. N.Y. 1956, p. 15.*

(٢) *Warner. W.L. et. al. The American fedral Executive Study of the Social aud personal characteristics of the civilian and Military Leaders ot the U.S federal Goverument. NewHaven London 1963. p. 195*

الضوء كثيراً في الأدبيات السوفييتية ، فانه من المفيد الوقوف على جانب واحد لهذه العملية ـ إنهيار نظرية « الذات » الإحادية : أي بمعنى التصور حول « الأنا » المسيطرة شبه الإلهية والوحيدة .

إنهيار « الأنا » شبه الإلهية

قالت سمكة صغيرة لملكة البحر : « أنني أسمع دائماً
من البحر ، لكن ما هو
البحر ، أين هو ـ لا أعرف » . أجابت ملكة البحر « أنت
تعيشين وتتحركين
وتسكنين في البحر ، فالبحر من حولك وفيك ، فأنت وَلَدكِ
البحر وهو
سيبتلعك بعد الموت . أن البحر هو حياتك .
أسطورة شرقية

أن تطور قانون الشخصية الأوروبي الجديد يمكن تناوله بشكل جيد من خلال تاريخ الرواية [1] ذي المراحل المتعددة . أن فكرة تأكيد « الأنا » المستقلة القوية هي الشيء المميز في ذلك . ففي رواية الرحلات فإن البطل منحصر كلياً في أفعاله أن مساحة شخصية تقاس بمساحة أعماله . وفي رواية المعاناة فإن الميزة الأساسية للبطل تصبح محافظته على صفاته الأولية

(١) انظر : باختين م.م علم جمال الإبداع اللفظي . ص١٨٨ ـ ١٩٨ .

وثبات تماثليته . أن رواية السيرة تفرد الطريق الحياتية للبطل رغم أن عالمه الداخلي يبقى كما في السابق غير متغير . وفي الرواية التربوية (القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر) تتم لأول مرة متابعة نشوء شخصية البطل ، وإن أحداث حياته تبرز هنا كما يدركها البطل ويلقي الضوء عليها من منظور التأثير الذي يبديه عالمه الداخلي أن الوصف الخارجي أصبح يكتمل بالداخلي من خلال أعداد الرواية السيكولوجية في القرن التاسع عشر . وإذا ترجمنا ذلك إلى لغة علم النفس فإن ذلك يعني ، أنه في البداية قد وضعت تماثلية البطل ومن ثم الأنا الفاعلة الوجودية ، ومن ثم تكوين طبعه وأخيراً وعيه الذاتي ، و« الأنا » الاشتراطية . غير أن تبدل المنظور قد عنى ظهور عمليات جديدة .

وبالنسبة للرواية السيكولوجية فإن وجود الشخصية المستقلة والواعية هو شيء بديهي . وتنزع الواقعية في القرن التاسع عشر وقبل كل شيء إلى تفسير الإنسان التاريخي الاجتماعي (وبالطبع عبر الوسائل الفنية) الشيء الذي يتناسب مع الفكرة العامة للقدرية ، ولكن مالعمل مع عدم تطابق التصرفات والدوافع حين يُنفذ التصرف الخيّر إنطلاقاً من المثيرات الثابتة أو على العكس ؟ أن موضوع البحث هنا يصبح ليس العمل ، بل من يقوم به ، الذي تعتبر فرديته السيكولوجية أهم من تلك الحالة التي تظهر فيها . وتَطرح في المقام الأول البداية الذاتية ، أما الموضوع ذاته فأنه يبرز ليس فقط ككلية واحدة ، وبلا بنية ، بل كونه معقداً ومتعدد الجوانب ومتعدد المقاييس . وهنا تظهر العديد من الأشكاليات الجديدة : كيف يتنوع سلوك الشخصية بارتباطها بالظروف المتغيرة ، وما هي القوانين الداخلية للتطور الداخلي وكيف يدرك ويقيم البطل ذاته ؟ كتب باختين في هذا الصدد يقول

(أن الشيء الهام بالنسبة لدويستويفسكي ليس ما يعنيه البطل في العالم ، بل ماذا يعني العالم بالنسبة للبطل ماذا يعتبر هو نفسه لذاته . . . وبالنتيجة فإن تلك العناصر التي يتكون فيها نموذج البطل لا تكون في صفات الواقع ـ أي البطل ذاته ومحيطه الحياتي ـ بل معنى هذه الصفات بالنسبة له ذاته ولوعيه الذاتي[1] .

وهكذا فإن التفسير يكتمل ، وأحياناً يستبدل بالفهم . غير أن الإنعكاسية هي ذات معان متعددة ، ولا يمكن أن تنقل بأسلوب واحد أن البحث الفني في الانعكاسية ووعي الذات يُنسفا فكرة وحدة « الأنا » الانطولوجية وكبديل لها هناك « سيل الوعي » (وقد نادى به م . بروست ، ج . جويس) وأن جزءاً صغيراً منها فقط يخضع للتفكير المنظم والتفسير . أن « سيادة « الأنا » » تختفي وتنصهر من جهة في الانعكاسية المتعددة المراحل ، ومن جهة آخرى في الأدوار والأقنعة التي لا حصر لها .

ويبينّ الباحث الأدبي ف . دنيبروف بشكل واضح هذا التطور على مثال إبداع م . بروست . أن سيكولوجية الرواية الواقعية في القرن التاسع عشر « قد إتبع أشتراطية الشخصية ، مفسرة بذلك تنتقل الظروف والأهداف والاهتمامات الحقيقية إلى لغة الدوفع ولمعاناة الروحية ، من خلال الوقوف على محطة نقدية لتكوين الفردية . لقد كان هذا تحول إلى وجهة النظر الذاتية من الموضوعية)[2] .

وعلى العكس فإن التوجه السيكولوجي لدى بروست ، بما أن القضية

---

(١) باختين . م .م إشكاليات البويطقا لدى دوستويفسكي موسكو ١٩٧٤ . ص٥٤ ـ ٥٥ .

(٢) دنيبروف . ف . فكرة الزمن وأشكال الزمن . لينغراد ١٠٨٠ ص٣٨٩ .

تتعلق بالبطل الأساسي « من تحوّل الرأي من وجهة نظر موضوعية إلى ذاتية . أن بداية العالم توجد هنا : توجد في واقعة الذاتية وفي واقعة وعي الذات كمصدر للحياة . ومن هنا نهر الحياة وهنا قمتها) أن السعي نحو الكشف عن نموذج البطل (من الداخل) يستثني التحليل والتفسير ، بيد أنه خلال ذلك « تتجزأ الشخصية إلى أجزاء صغيرة وينصهر الموضوع بالمزاج وتفقد الفردية تحديدها ، من خلال إنصهارها في سيل الحالات المتنوعة »[٣] .

أن إنشطار الشخصية و« سيادة الأنا » الخاصة بها من الجانب « الخارجي » فقط للسلوك يظهر في جدلية « الأنا » والقناع وهذا الشيء رائع في فن القرن العشرين . أن نقطة الإنطلاق هنا ـ هي الفرق الكامل والمطلق ـ فالقناع هو ليس « أنا » هو شيء ما لا يمت بصلة إلى ، فالقناع يرتدونه من أجل الاحتجاب واكتساب الغموض ونسب الشيء القريب إلى الذات وإلى الأصل . أن القناع يحرر من التصورات المتعلقة بالسمعة والاشتراطات الاجتماعية وواجب التناسب مع آمال المحيطين . أن حفل التنكر ـ هو الحرية ، والتسلية ، والتلقائية . ومن المفترض أنه من السهل نزع القناع وارتدائه ، وعندما ينزع المرء قناعه فإنه يعود إلى « الأنا الحقيقية » ولكن هل الأمر كذلك ؟ .

أن القناع ليس فقط قطعة ورقية ملونة ، بل نموذج السلوك الذي لا يمكن أن يكون حيادياً فيما يتعلق بـ « الأنا » ألن الإنسان يختار القناع ليس بملء حريته . أن القناع يعوّض عما ينقص الشخصية حسب تقويمها وعلى ما يبدو ما هو بحاجة إليه . ولا يضطر الإنسان الذي يحب العناية

---

(٣) دنيبروف . ف . فكرة الزمن وأشكال الزمن ليننغراد ١٩٨٠ ص٣٩٠ ـ ٤٠٢ .

« لإظهار عنايته » وليس مطلوباً من العبد الخاضع أن يصور خنوعه ، وكذلك بالنسبة للفرح أن يرتدي قناع الفرح . أن تميز « الأنا الحقيقية » على وجه الخصوص ـ كما أتصوره ـ والقناع يثير الحديث عنها كما الحديث عن شيء خارجي وغير محدد غير أن الفاصل بين الداخلي والخارجي يكون نسبياً . أن الأسلوب « المفروض » للسلوك يتعزز نتيجة للتكرار ويصبح مألوفاً . فأحد أبطال مسرحيات مارسيل مارسوا الإيمائية يبدل البطل ـ أمام المشاهدين ـ الأقنعة بسرعة فائقة . فهو مسرور . ولكن فجأة تصبح الملهاة مأساة : فالقناع قد التصق بالوجه . فأصبح يصرخ ويبذل جهوداً كبيرة لكن كل ذلك ذهب هباءاً ، فالقناع لا ينزع فقد حل محل الوجه وأصبح وجهه الجديد . هل ذلك ضرب من المصادفة ؟ أم ان الفرد وهو شخص يعتبر ـ رغم أنه إلى ذلك الوقت لم يدرك ذاته ـ أن القناع هو جانب من شخصيته ؟ .

أن هذه الاشكالية تناولها بشكل عميق الكاتب الياباني كوبو آبي في رواية « الوجه الآخر » فالعالم ، الذي شوّهت وجهه النار لم يستطع تحمل العاهة التي تغرّبه عن المحيطين به ـ يضع لنفسه قناعاً يصعب تميزه عن الوجه الإنساني الطبيعي . فقد أعتقد أن القناع يمنحه الحرية . والقناع ـ مثله مثل الملابس ـ يخفف من الفروقات الفردية ويجعل العلاقات المتبادلة بين الناس أكثر عمومية وبساطة . أن القناع الذي يخفي شكل الوجه ـ يمنح الأحساس بالحرية من الوجه الحقيقي وفي الوقت ذاته من الروابط الروحية التي تربطه بالآخرين .

غير أن الحرية التي يقدمها القناع تبدو كاذبة . وكما في إيمائية مارسو يصبح أكثر متصلباً . وهذا القناع ـ كأحد وسائل الدفاع ضد العالم

الخارجي ـ يصبح سجناً لا مخرج منه . أن القناع يفرض على البطل نموذج الأفعال وأسلوب تفكيره . وأن شخصيته تتضخم . أن التعامل مع أقرب الناس ـ الزوجة . لم يصبح فقط لطيفاً ، بل أصبح مستحيلاً . أن البطل يرى ـ وهو مرعوب ـ في القناع تلك الصفات التي لا يتميّز بها « الأنا الحقيقية » لكنه من الصعب تغيير شيء ، معزياً نفسه بأن فقدان الوجه ليست مأساته الشخصية ، بل على الأكثر « قدر الناس المعاصرين العام » وأخيراً تبرز الرؤية الأخيرة : يدرك البطل أن القناع هو وجهه الحقيقي « أنني بصدد صنع قناع ولكني في الواقع لم أصنع أي قناع . إنه وجهي الحقيقي وأن الشيء الذي أعتبرته وجهاً حقيقياً هل في الواقه قناع[1] . أن الشيء المميز هنا هو أن القرار لم يقرؤوا شيئاً عنه « الأنا الحقيقية » للبطل وهو ذاته لا يعرف شيئاً . لقد إنصهر ذلك في مكان ما في الانعكاسية الذاتية المتعددة المراحل . « أن الشيء الذي يبقى جامداً في الخزانة ـ تقول له زوجته ـ ليس قناعاً ، بل أنت ذاتك . . . ففي البداية أردت وبواسطة القناع إعادة نفسه ، ولكن منذ تلك اللحظة أصبحت تنظر إليها كقبعة الإضفاء لكي تهرب من ذاتك . ولذلك فإنه أصبح ليس قناعاً بل وجهه الحقيقي الآخر »[2] « أن ما أنت بحاجة إليه هو ليس أنا ، بل المرآة : أن أي شخص آخر يعتبر بالنسبة لك ليس أكثر من مرآة تنعكس فيها صورتك وأنا لا أريد العودة إلى صحراء المراء هذه »[3] أن الهروب من الناس يعني فقدان الذات . ان ذاك الذي يُعد بالنسبة للآخرين مجرد مرآة يغامر (إلا

---

(١) كوبو آبي . مرآة في الرمال الوجه الآخر . موسكو ١٩٦٩ ص٣٤٥ .

(٢) كوبو آبي . مرآة في الرمال الوجه الآخر . موسكو ١٩٦٩ ص٣٥٣ ـ ٣٥٤ .

(٣) كوبو آبي . المصدر السابق ص٣٥٤ .

يرى فيها إنعكاس صورته الذاتية (هذا ما حدث بالضبط مع إيرازم سبيكر في إحدى روايات هوفمان) .

أن رمزية كوبي آبي متعددة المعاني « فالقناع » هو في الوقت ذاته رمز التكيف مع العالم ورمز القوى الغريبة المبهمة التي تفرض على الشخصية قوانينها . أن فقدان البطل لوجهه الذاتي يسبق زمنياً صنع القناع الذي ينبغي له تعويض هذه الخسارة . غير أن الوجه الأول « الطبيعي » قد قدم للبطل مسبقاً بينما صنع هو بنفسه لنفسه القناع مجسداً فيه بشكل لا إرادي صفات « الأنا الحقيقية » وفي هذه الحالة إلا ينتج تاريخ العلاقات المشتركة بين البطل والقناع عملية المعرفة الذاتية ـ مع التضحية بالتحرر الصعب من الأوهام على حسابه الخاص ؟ ولكن لماذا يصبح وجهه الحقيقي « آخراً » ؟ وهل ينبغي رؤيته مصيبة فردية في ذلك (وقد يكون ذنب) لبطل الرواية أو هكذا هي القانونية العامة ؟ .

أن الشيء المميز هنا هو أنه في التناقض ما بين القناع و« الأنا الحقيقية » يخرج القناع الذي يعمّق عادة القوة السلبية ـ منتصراً . لماذا ؟ من منظور علم الاجتماع أن هذه المشكلة تعكس الصراع بين مختلف التوجهات القيمية : « أن « الأنا » تجسد المباديء الأخلاقية والقيم المختلفة وغيرها التي إدركها الفرد سابقاً . أن القناع ـ هو مطلب لحالة حقيقية اجتماعية تجبر الفرد على التكيف . غير أن القناع أقوى من « الأنا » ليس فقط لأن فيه عدة من الأوامر الاجتماعية . أن هذه الأوامر تتواجد بشكل غير منظور في الـ « أنا » ، ومن المنظور السيكولوجي فإن قوة الأنا في إنها تغني سلوك حقيقي (أنها تعبيرية يعبر عنها في الفعل في العلاقات من الناس الآخرين ، وهنا تكمن الفكرة في أنها دائماً (حقيقية) في حين أن

الفرد يعتبر « الأنا الحقيقية » لذاته قد تكون وهمية . أن أنتصار القناع على « الأنا » والذي يلقي الفرد الذنب هنا على المجتمع يبدو عند التدقيق إنتصاراً لسلوكه الحقيقي على سلوكه الوهمي المبتدع . أن القناع هو آلية تكيفية تسهل للمرء تكيفه مع حالة أو موقع معينين . أن معرفة الذات ليست متخلفة عن التطبيق ، ففي البداية لا تقر بداية (بالأنا الذاتية) كجزء منها . غير أنه إذا كان نموذجاً للسلوك يرمز إليه القناع فإن الشخصية لا يمكن أن تحيد عن إدراكه . أن المرء مضطراً إما أن يحقق في سلوكه الشيء الذي يعتبره (أنا حقيقية) رافضاً القناع ، أو تبني القناع بمثابة وجه حقيقي معترفاً (بنموذج الأنا) الأسبق أنه غير حقيقي ووهمي . أن التناقض على وجه الخصوص يبيّن ما هو « حقيقي » وثابت في الإنسان وأن « الكاذب » هو شيء سطحي .

غير أنه يعتبر هذا التفسير لتعددية « الأنا » الوحيد الممكن ؟ أن تعددية « الأنا » في ضوء قانون الشخصية الرومانسي ـ هي التعاسة ، أو المرض . وعلى العكس يعتقد هيرمان غيسة أن مبدأ وحدة الأنا هو المرضي والكاذب . أن الشخصية هي تلك (السجن الذي يقبعون فيه) أما التصور حول وحدة « الأنا » فهو « الضياع في العلم » الذي يُعد ذا قيمة فقط بسبب أن الشيء الذي يسهل عمل القائمين على خدمة الدولة من معلمين ومربين ويخلصهم من ضرورة التفكير أو التجريب وفي نتيجة ذلك فإن الضياع يعد « طبيعياً » وحتى أن المجانين المطبقين اجتماعياً من نوع عال ، أما وكيف ينظرون إلى المجانين فعلى العكس على أنهم عباقرة[1] .

« أما في الواقع فإن أية « أنا » حتى الساذجة منها ـ هي ليس وحدة ، بل

---

(١) غيسة . المختارات موسكو ١٩٧٧ . ص٣٥٨ - ٣٧١ .

عالم متعدد المراحل ، وهي سماء صغيرة فيها نجوم وفوضى الأشكال والدرجات والحالات الوراثية والإمكانيات » فالناس يسعون إلى الابتعاد عن العالم منغلقين في « أنا » الخاص بهم والمطلوب نقيض ذلك ، وهو القدرة على الإنصهار ونزع الهالة عن الذات « التمسك بضراوة « الأنا » الذاتية والتمسك بالحياة بضراوة أيضاً ـ أن ذلك يعني السير وفق طريق آمنة إلى الموت الخالد ، حين تقود مهارة الموت ، ونزع الهالة والتصرف با« الأنا » من أجل التعبير ، تعود إلى الخلود »[٢] .

أن تعددية « الأنا » لا تسمح بتفسير واحد ولا يمكن جعلها موضوعية ووصفها من الخارج .

لقد أبعد علم النفس الوضعي الطبيعي عملياً « الأنا » الحسية محدداً مهمته في دراسة مكونات ونماذج وعي الذات .

أن تحويل « الذات » إلى هدف قد آثار الاستياء لدى أنصار المذهب الوجودي في دراسة الشخصية وحسب كلمات كيركيغارد ـ أن « الذات » هي من أكثر الأشياء تجريداً وفي الوقت ذاته أكثرها تحديداً وذلك لأنها هي الحرية .

أن التفسير الوجودي « للأنا » يتناقض مع تجسيدها أشيائياً . أن الإنسان موحدة لا يمكن جعله موضوعياً . ـ يشير إلى ذلك ك . ياسبرز ـ وبما أنه موضعي فهو موضوع . . . ولكن بمثابة موضوع لن يكون قط هو ذاته[١] .

---

(٢) غيسة . المصدر السابق ص٢٦٠ ـ ٢٦٤ .

(٣) *Keirkegard, S. Either. or. N.Y. 1959. v.2. p. 218* .

(١) *Jaspers. K. Philosophie. B 1932. Bd. 1. s. 126* .

وفق وجهة نظر ياسبرز فإن الإنسان في كينونته الساذجة الموجودة يتفاعل ويفكر ويؤمن « كالبقية » ، ولكن إنطلاقاً من أنه يبتعد عن عالم الأشياء نحو نفسه فإنه يدرك دوافعه وأحاسيسه وقبل كل شيء من وجهة النظر التي تقول هل أنه يحافظ فيها على الصفاء والحقيقة . وبما أن أساليب جعل « الأنا » موضوعية يمكن أن تكون فقط جزئية فإن الشخصية يمكن أن تحدد نفسها بشكل سلبي فحسب : « الأنا » ليست في جسدي وليست في إنجازاتي وليست في آمالي . . . إلخ .

وحسب هايدغر فإن « الأنا » هي الشيء الذي « يظهر » فينا ، وتبقى في الوقت ذاته كاملة ومكبوتة وحسب سارتر فإن « الأنا » *Ego* ـ ليست موضوعاً حقيقياً ، بل بعض من إمكانيات الوعي التلقائية المدخلة إلى العالم[٢] :

ويعتقد المحلل النفسي الفرنسي ج . لاكان أن الموضوع لا يتمتع بوجود مستقل ويبرز نفسه فقط في الحوار ما بين المواضيع مع الآخر ، وأن فكرة مايقال لا ترتبط بالمتحدث فحسب بقدر ما ترتبط بالمستمع .

أن مثل هذا الإلغاء للواقع الانطولوجي « للأنا » يبدو من منظور الوعي المبتذل تناقضاً ، ولكن لنحاول النظر إلى الاشكالية من إطار آخر مثال من منظور تأليف النصوص الأدبية[٣] لقد اعتدنا التفكير أن مؤلف أي

(٢) للمزيد حول التفسير الوجودي « للأنا » أنظر : ـ أشكالية الإنسان في الفلسفة الحديثة . موسكو ١٩٦٩ . الإنسان وكينونته كاشكالية الفلسفة الحديثة . موسكو ١٩٧٨ . كوزمينا ت .ا . أشكالية الموضوع في الفلسفة البرجوازية الحديثة / الجانب الانطولوجي موسكو ١٩٧٩ .

(٣) *foucault. M. What is an auther. Portisan. Review. 1975. v. 42. p. 600. 618*

نص أدبي هو - « فرد حقيقي » وهو أنطولوجي يسبق إنتاجه . ولكن هل يمكن دائماً تحديد التأليفية الفردية ؟ إليس تاريخ العلم ممتلىء بالجدلات حول الأسبقية ، حول تأليفية الافكار والاكتشافات ؟ أن المسألة لا تكمن فقط في جماعية الإبداع والاختراع المتزامن من قبل الناس ذاتهم لهذه الظواهر أو تلك . من هو على سبيل المثال مؤلف « إرادة السلطة » ؟ فمن المعروف إنها مؤلف ف . نيتشه . والمعروف أيضاً أن مخطوطة الفيلسوف قد ذودتها شقيقته في أثناء الأعداد لنشرها . إلا يعني ذلك أن سمعة نيتشة القائمة على هذا الكتاب لا تستحق التقدير الكامل . لكن « تغيير » الشيء الذي أصبح حقيقة وللوعي الاجتماعي مستحيل . فالفيلسوف نيتشة في معنى ما - هو نتاج الكتاب الذي ألفه على وجه الخصوص الإنسان نيتشة . وبالتالي فإن موضوعة الإنسان - المبدع « يسبق » إبداعه ويوجد بدونه عليه عندئذ القبول به بحذر . أن فكرة أحادية « الأنا » المساوية التي يجب أن يناسبها وعي الذات الواحد والكلي وغير المتناقض . وتخضع للشك ليس في الوعي النظري ، بل وأيضاً المبتذل .

إنّ أول من تعامل مع ذلك هم الأطباء النفسيين الذين كشفوا ليس فقط عن إزدياد عدد ما يُسمى « بالأضطرابات الشخصية » بل وأيضاً التغيير الأساسي لإعراضها ، وانتشار علائم مثل أزمة التماثل و« انتشار الأنا » وعدم التفرد .

عانى المرض الذي تعامل معهم . س . فرويد في بداية القرن العشرين بشكل أساسي من التناقض بين الممنوعات « الأخلاقية المدركة ومعايير ونزوات الغريزية الذاتية . (أن الأختصاصي الحديث في علم الأعصاب - حسب راي ي . أريكسون - على نقيض ذلك ، يبحث عن

أجابة على السؤال حول أنه ينبغي عليه أن يؤمن ومن سيكون أو يستطيع أن يكون)[1] أن إنسان المجتمع البرجوازي ـ الذي إنفصم إلى عدة من الأدوار الخارجية التي تبدو غير متكاملة على نحو كاف ـ يعاني من أزمة حادة في الثبات والدفء والإلفة وهو لا يعرف في ماذا تكمن الأنا الحقيقية الخاصة به .

أن الدراسات في علم الاجتماع الامريكي حول علم نماذج الشخصية في الخمسينات والستينات (إنسان المؤسسة) و . وايت « إنسان الاتجاه الواحد » ماركوز . . . إلى ما شابه ذلك : قد تناولت هذه الظاهرة من الجانب السلبي مشيرة إلى فقدان الاستقلالية الذاتية ونمو التزامن والتوجه ليس نحو القيم الداخلية ، بل الخارجية ، والتماثل مع المجموعة والبنى الاجتماعية الثابتة . أن المؤلف المميز هنا هو كتاب د . ريسمان (الجمهرة الوحيدة) الذي يؤكد فيه أنه من القرن التاسع عشر أصبح نموذج الشخصية الموجهة من الداخل (*Inner— directed*) هو النموذج المنتشر ذي الطابع الاجتماعي في الولايات المتحدة ، أن مضمون فعاليات تتميز بثبات التوجهات الحياتية والتوجه نحو هدف محدد وفي أمريكا الحديثة ـ حسب رأي ريسمان ـ يسيطر نموذج آخر للإنسان وهو الشخصية الموجهة من قبل الآخرين (*other direted*) التي لا تتمتع بمثل وقيم حياتية ثابتة وتسعى وقبل كل شيء إلى « التناغم » مع المحيطين ، وتسعى أيضاً بأي ثمن لأن تكون متشابهة مع الأخريات . أن هذا الإنسان ـ المتزمت يستسلم للظواهر الخارجية إلى حد بحيث أن ليس هو فقط ، بل والآخرون لا يعرفون فيماذا تكمن « الأنا » الحقيقية . وإذا كان من الممكن مقارنة آلية الشخصية

---

(١) *Erikson. E.H. Identity youth and Crisis. N.Y. 1968. p. 275* .

السيكولوجية (الموجهة من الداخل) بالجيروسكوب(*) فإن الشخصية « التي تعتمد على الآخرين » وكأنها تمتلك رادار داخلي يستجيب بحساسية تجاه أية إشارات خارجية .

ورغم أن معظم علماء الأمريكيين قد وقفوا في ذلك الوقت تجاه التزامت و« الأحادية » موقفاً لا يتسم بالتعاطف فقد كانوا ميالين إلى الاعتراف بهذه التيارات على أنها حتمية . أن التناقضات الداخلية وتعددية نماذج « الأنا » وعدم الثقة بتطابقها قد قيمت على أنها سلبية فقد رؤوا فيها علامة الاغتراب الاجتماعي واحد عوارض الاضطرابات العصبية أو هذا وذاك معاً . وفي نهاية الستينات تغيرت الحالة . فقد تشكلت لدى منظري الحركة الطلابية والشبابية « توجه الشخصية نحو الحرية المطلقة في إظهار الواقع الفردي العفوي التلقائي والمشاعر المباشرة » ، التي تتناقض مع أي فعل مؤسساتي منظم عقلانياً(٢) . وبالنتيجة فإن الشيء الذي عُدّ بالأمس غير سليم قد أصبح نواة للحرية الجديدة .

أكتسب نموذج (إنسان - بروتيوس)(**) الذي رسمه المستشرق وطبيب النفسي الامريكي ليفتون شهرة واسعة . أن الأحساس التقليدي بثبات وعدم تغير « الأنا » قام - حسب رأي ليفتون - على الأستقرار النسبي

(*) الجيروسكوب *Gyroscope* جهاز يستخدم لحفظ توازن الطائرة أو الباخرة ولتحديد الاتجاه (المترجم) .

(**) إنسان بروتيوس *Proteus* : أسطورة أغريقية حول إله البحر الذي تمتع بموهبة التنبؤ والقدرة على اتخاذ الهيئة التي يريدها (كناية عند الإنسان المتقلّب) (المترجم) .

(٢) زاموشكين . ي .أ الشخصية في أمريكا المعاصرة موسكو ١٩٨٠ ص٩٧ .

للبنية الاجتماعية وعلى تلك الرموز التي فكر الإنسان فيها بكينونته وفي نهاية الستينات تغير المؤلف كلياً . فمن جهة تقوى أحساس التفرقة التاريخية أو التاريخية السيكولوجية وإنقطاع التواصلية مع المعايير والقيم التقليدية ، ومن جهة أخرى ظهرت مجموعة من الرموز الثقافية الجديدة التي تخترق بسهولة الحدود القومية بمساعدة وسائل الأتصال العامة وتسمح لكل فرد أن يتحسس الرابطة ليس فقط بالقريبين من حوله ، بل مع البشرية كلها . وفي هذه الظروف لا يستطيع الفرد أن يشعر بنفسه مستقلاً ومنغلقاً .

أن النموذج القريب هو نموذج الإله الأغريقي القديم بروثيوس الذي بدّل باستمرار هيئته بحيث يصبح تارة على هيئة دب ، وهيئة أسد وتارة أخرى تنيناً وإما ناراً أو ماءاً ، وقد أستطاع المحافظة على وجهه الطبيعي للعجوز المحب للنوم فقط عندما أصبح مقيداً ومقبوضاً عليه . أن أسلوب بروثيوس الحياتي هو مجموعة لا نهاية لها من التجارب والمكتشفات الجديدة التي يمكن لكل منها أن تبقى من أجل بحث سيكولوجي جديد .

أن هذا النموذج يتشابه مع ما سماه إريكسون التماثلية غير المنظمة و« المنتشرة » وغالباً مايتمازج مع الاضطرابات الوظيفية للنفس . غير أن « هذا الأسلوب ليس مرضياً وهو يُعد على أبعد تقدير مختصراً لزماننا منتشراً على كافة جوانب التجربة الإنسانية[1] أن التركيز يقع على الوظائف المختصرة وليس السلبية « الأسلوب البروتيوسي » هو الذي يميز نظريته عند آراء النقاد الرومانسيين الجدد في « المجتمع ما بعد الصناعي » .

أن الفيلسوف الامريكي ج . اوغيلفي في كتابه الذي يحمل عنواناً مثيراً للجدل « الإنسان المتعدد الأبعاد على نقيض كتاب ماركوز « الإنسان

---

(١) lifton. R.J. Proteon Man. Partisan Review. 1968 v. 35. p. 27 .

أحادي البعد » يساند فكرة التعددية « البروتيوسية » للأنا ، ولكنه يشير إلى أن التصور حول « الذوات » بين الأرتباط بالمفهوم التقليدي للتماثل الذي بموجبه ينبغي على الفرد أن تكون لديه في وقت ما « أنا » واحدة[٢] . وحسب رأي اوغليلفي يجب المضي قدماً والأعتراف ليس فقط بضرورة تبديل التماثيل ، بل وأيضاً تعددية الأبعاد الدائمة ولامركزية « الذات » التي تتناسب مع التعددية الاجتماعية ـ السياسية والدين السياسي .

أن إعادة التوجه من الأنا المستقرة « المنغلقة » نحو « المفتوحة » والجارية المرتبطة إرتباطاً وثيقاً بتأثير التشريعات الدينية ـ الفلسفية الشرقية (البوذية ، اليوغا ، البوذية في التبت ، تعاليم غروجيفا ، كريشامورتي ، الفيداتا والصوفية والصيغ المختلفة والغيبية الإنسانية ، غير أن الاشكالية لا تكمن فقط في التأثيرات والاقتباسات .

لقد حاول عالم الاجتماع الامريكي ر . تيرنر وبواسطة إختبار يتألف من عشرين جملة[٣] توضيح الجوانب التي يميز الطلبة الامريكيون « الأنا » الحقيقية عن « غير الحقيقة » وهل تغترنا بالمؤسسات الاجتماعية الثابتة وبالأدوار « الأنا » المؤسساتية التي تتحدد عبر الانتماء إلى مجموعات اجتماعية ما ، والوضع الاجتماعي والمكانة ، أو بالمشاعر الذاتية المتغيرة وبالرغبات (« الأنا » الدافعية التي تتحدد في مصطلحات المعاناة الانفعالية والمساعي) من بين الطلاب الـ ١٢٦٩ وصف ٣٦٩ (أي ٢٨/٩٪) منهم

---

(٢) *Ogilvy. j. Many Dimensional Man. Decentralizing self. society the Scared. N.Y. 1977. P. 148.*

(٣) إن جوهر هذا الاختبار هو أن يقوم الفرد خلال وقت محدد وبشكل كتابي الأجابة عشرين مرة على سؤال « من أكون ؟ » .

« الأنا » الحقيقية وغير الحقيقية في المصطلحات المؤسساتية ولم يحسوا بالتناقض ما بين المطاليب المعيارية والواقع الذاتي وطرح ٣١٠ (٤ / ٢٤٪) في المقاييس في المقام الأول الوصف الدافعي ، وقد وصف ١٣٤ شخصاً (٦ / ١٠٪) الأنا الحقيقة في مصطلحات مؤسساتية وغير الحقيقية في الدافعية . أما المجموعة الكبرى ٤٥٨ (١ / ٣٦٪) فقد رأت الأنا الحقيقية (دافعية) وه غير الحقيقية » مؤسساتية[1] . وبكلمات أخرى فإن العالم الداخلي الذاتي وتعبيره الانفعالي بالنسبة لهم أهم من الإنتماء الاجتماعي ومن تناسب المعايير السائدة في المجتمع .

أن هذه الصيغة مرتبطة بعمليات اجتماعية كبرى محددة .

لقد اعتبر عالم الاجتماع الامريكي ل . ا . زوكير ، الابن[2] أن تغييرات البنية الاجتماعية التي تميز (المجتمع ما بعد الصناعي) تناسبها ، في مجال وعي الذات إعادة التوجه التدريجي نحو « الأنا » المستقرة حيث تُدرك « الأنا » كهدف ، ونحو « الأنا » المتغيرة التي تفهم على أنها عملية .

---

(١) *Turner. R. H. Is there a Quest for Tdentity. Sociological Quarterly 1975. v. 16. p. 148. 161*

Turner. R. H. The Real self. from Institution to impulse American Journol of sociology 1976. v. 18 p. 989. 1016.

Turner. R. H. Gordon. S. The. Boundaries of the self. The Relationship of Authenticity in the self conception In, Lynch. M.D. Norem. Hebeisen. A.A. Gergen K. (eds) self. conception. Advances. . in theory omd Research Cambridge (Mass. 1981 p. 29. 57)

(٢) *Zurcher. L. A.Jr. The mutable self Aself Concept for Social Change N.Y. L. 1971*

وإنطلاقاً من تحليل المصطيات التجريبية التي تم الحصول عليها بواسطة (اختبار العشرين حملة) يميز وزكير أربعة نماذج أساسية أو كما سماها (*MODUS*) وهي « الأنا » الجسديو والاجتماعية والانعكاسية والمحيطية .

النموذج أ ـ *Modus – A* « الأنا » وهي قوية وثابتة ومتجهة نحو الداخل ومنغلقة في « الأنا الصغرى » وتقوم على الصفات الجسدية والأحاسيس الذاتية . أن اللذين ينتمون إلى هذا النموذج يصفون أنفسهم على الغالب من خلال مصطلحات جسدية مؤكدين على صفات مثل الجنس ، العمر ، الطول . . . إلخ .

النموذج ب ـ *Modus – B* « الأنا الاجتماعية ـ تركز الانتباه نحو الصفات الموضوعية ولكن ليس الجسدية ، بل الاجتماعية فأصحابها يصفون أنفسهم في مصطلحات مواقعهم الاجتماعية وإدوارهم والانتماءات الجماعية . . . إلى ما شابه ذلك . أن مثل هذا النموذج ثابت وهادىء نسبياً ويُعد محصلة وتركيبة معينة للأدوار الاجتماعية .

النموذج ت ـ *Modus – C* « الأنا الانعكاسية » ـ وهي تنقل مركز الثقل إلى الصفات الذاتية ، والفروق والتنظيم وهي نسبياً غير تابعة للحالات الاجتماعية المحددة (مثل أنا شخص سعيد) أو « أنا أحب الموسيقى الجيدة » فهو يتميز بالجريات وغير مرتبط بالأدوار الاجتماعية (الخارجية) التي تقوم الشخصية كل منها بشكل دائم على أنها قريبة من بعضها بعضاً .

النموذج ث ـ *Modus – D* « الأنا المحيطية » وهي تُعد طارداً مركزياً يتوسع باستمرار ، أنه التوجه من خارج « الأنا الكبرى » وتقوم على القيم

الشاملة والإفكار المجردة والعمليات السامية أو الأهام الروحي ـ الغيبي ولذلك فأنها تسمى محيطية . أن ممثلي هذا النموذج يصفون أنفسهم بشكل أكثر تجريدية وضمن أحكام لا تشتمل بشكل عام على أية قدرية قاسية « الأنا ـ كائن حي » أو « الأنا » حبة رمل على شاطىء الزمن .

ويفترض زوركير أن النموذج « المحيطي » على وجه الخصوص يلبي أفضل من سواه حاجات التطور الحديث . وحسب رأيه ينتقل وعي الذات في سياق التطور الفردي عبر النماذج الأربعة : ففي البداية يتكوّن النموذج (أ) ومن ثم (ب) وأخيراً (ث) . أن تناسبها مختلف عند مختلف الأفراد . ويفترض زوكير أيضاً أنها مرتبطة بالتطور التاريخي للمجتمع ففي المراحل الأولى من التطور الاجتماعي حين قاد الناس صراعاً مريراً ضد الطبيعة من أجل استمرارية العيش تطلب الأمر هيمنة النموذج أ . ومع تعقيد البنية وتقسيم العمل فقد ظهر في المقام الأول النموذج (ب) الذي ومع تسارع وتيرة التطور وتعقيد حياة المجتمع فيما بعد ـ يتراجع أما النموذج (ت) وفي ظروف التقدم العلمي ـ التقني الحديث والتجديد الثقافي فقد يكون النموذج (ث) هو الأكثر قبولاً (الأنا المتغيرة) .

غير أن الجمع ما بين التصنيفات الفردية ـ الشخصية المعتمدة على مقارنة الصفات النفسية المثبتة تجريبياً والنماذج الاجتماعية التي يفترض أنها تولد هذه الحقبة التاريخية أو تلك وهي مشكك بها منهجياً وذلك لأن الأولى تنزع لأن تكون تحليلية ووضعية والثانية تُعد تركيبية وقيمية معيارية . أن ما يدخل ضمن الاشكالية أيضاً تقويم درجة التكيف والمضمون الايديولوجي المحدد لهذه « النماذج » .

إن استبدال نظرية الأخلاق البروتستانتية حول « إنكار الذات »

(بأخلاق الوجود الذاتي) هي كما سماها عالم الاجتماع الامريكي د . يانكيلوفيتش ظاهرة جماهيرية واسعة . أن التعطش نحو الوجود الذاتي في الوقت الراهن يميز إلى درجة كبيرة أو قليلة وحسب إحصائياته ٨٠٪ من الامريكيين الراشدين[١] ولكن فيماذا يرون « وجود الذات » هنا .

أن « الأنا المتغيرة » تتناقض بحدة مع المثال البرجوازي التقليدي « للشخصية القوية » التي تتباهى بثباتها وإنجازاتها العملية والاجتماعية وتنظر باحتقار إلى « الإنسان الاستهلاكي » أن أخلاق الوجود الذاتي القائمة على تجريد المعاناة الانفعالية التلقائية غامضة اجتماعياً ولا تعتمد على الأوامر الاجتماعية ـ الأخلاقية الثابتة . فمن جهة فهي وكأنها تحرر الشخصية من عبودية التكديس والركض وراء إمتلاك الأشياء والسمعة والقيم (الخارجية) الأخرى ، ومن جهة أخرى فإن « نظرة الحبور نحو الداخل » تميز بحث الامريكيين الديني ـ الفلسفي في السبعينات تتحول في التطبيق إلى نرجسية أنانية إلى أبعد حد وعدم مسؤولية اجتماعية وكما قال الصحافي الامريكي ك . لاش إن « شهوتهم الجامحة هي الرغبة في عيش اللحظة ، والعيش من أجل الذات وليس من أجل السلف أو الخلف »[٢] .

وفي الحالة الراهنة وأمام خطر الحرب النووية والأزمة الاقتصادية العميقة لا تستطيع البشرية أن تسمح لنفسها بمثل هذا التجاهل . وحسب

(١) باتالوف . ي . أمريكا المتعددة الطوابق.مجلة الآداب الأجنبية ١٩٨٣ . عدد ٩ . ص٢١٣ .

(٢) *Lasch ch. The cultue ol Narcissism. Americanlife in an Age of Dimenshing Expectations* .

كلمات رئيس نادي روما أ . بيتشيني : أن الإنسان في يومنا هذا يقف أمام برهان منطقي (أما عليه أن يتغير - كشخصية مستقلة وكجزء من المجتمع البشري وأما أنه حكم عليه بالاختفاء عن وجه الأرض)[٣] .

أن المتناقضة الرومانسية (الفرد أو المجتمع) لا تملك من حيث المبدأ حلاً ، وتقود نظرية علم الاجتماع إلى الضياع وكذلك وعي الذات الفردي .

(٣) بيتشيني . ا . الصفات الإنسانية موسكو ١٩٨٠ ص٢١٥ .

منشورات دار معد للنشر والتوزيع

دمشق ١٩٩٢

دمشق مخيم فلسطين هاتف ٨٨٦٢٦٩
ص . ب ١٠٨٧٧



٢٠٨٧٧
للنشر و التوزيع
سورية - دمشق

2

منشورات دار معد للنشر والتوزيع

دمشق ١٩٩٢